مذاهب وشخصيات

الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة

بقلم : عبد الفتاح الديدى



مذاهب
وشخصيات

الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة

بقلم : عبد الفتاح الديدى

المقدمة

١ ـ حقيقة الفلسفة

لاقت الفلسفة في كل العصور نقدا بلغ حد التجريح ، لم يلبث كل باحث وكل فيلسوف أن عمل على تفنيدها ، وعندما نتكلم عن الفلسفة نقصد الميتافيزيقا بوصفها فرع التخصص الوحيد الذي بدأت به الفلسفة والذي بقي لها من بين جميع الفروع المعرفية الاخرى. وقد قوبلت الفلسفة أو الميتافيزيقا خلال العصور المختلفة وحتى أيامنا هذه بالوان من النقد الذي لا رحمة ولا هوادة فيه .

وصادفتها أزمة أخيرة في مستهل هذا القرن كادت تعصف بها وتخرجها من دائرة العلوم البشرية ، ويبدو ان تلك الازمة قد تركت فعلا آثارا دامية على جبين الفلسفة الميتافيزيقية الى حد لم نعد نتوقع معه أن تظهر من جديد فلسفات مذهبية متكاملة أو أبنية فكرية شامخة على نمط تلك التي وضعها ارسطو واسبينوزا وهيجل وكانط ، ما من أحد يجرؤ اليوم أن يخرج مذهبا ميتافيزيقيا على نحو مذهب أفلاطون أو ديكارت ، ولا نتصور أن انسانا من أبناء هذا القرن سيشعر بحنين الى ايجاد موقف يشبه تلك المواقف التي خلفها لنا التراث الفكري ، كل ما يمكن تصوره هو أن بعض الفلاسفة يتخذ نقط انطلاق عصرية مصبوغة بميول خاصة من هذا الفيلسوف أو ذاك .

وقد واجه بعض الفلاسفة مذاهب الميتافيزيقيين بأكثر من النقد الصريح ، فقد رفض أولئك الفلاسفة تلك المذاهب رفضا كليا تاما واتبعوا في رفضهم ذاك أساليب شتى ، فمنهم من نقدها معتمدا على أسس الفلسفة التي جاءوا بها ، ومنهم من خرج من دائرتها معلنا عليها الانكار والدحض مستندا الى غير اصولها المبدئية ، أو بمعنى آخر هناك من رفضها

معتمدا على أصولها الخاصة بهـا وهناك من رفضها منكرا كل ما لها من اصول ومبادئ .. من الفلاسفة من نقد الفلسفة من الداخل ومنهم من نقدها من الخارج .

اما من قام بنقد الفلسفة من الخارج فهم المسمون باسم جماعة الفاعلية . ولما كانت كل فاعلية هى انحطاط بالفلسفة على حد تعبير الكييه أستاذ الفلسفة بالسوربون فقد ظلت هذه الجماعة بعيدة عن التأثير الحقيقى فى مجالات الفكر الفلسفى الاصيل . اما الذين نقدوها من داخلها فقد وصلوا أحيانا الى حد الفتك بها ... ولكن كما ان الرفض داخل فى طبيعة الفلسفة ذاتها وضمن عملياتها فقد أدى انتقادهم الى انعاشها وزيادة الحياة فى شرايينها . ومن هنا كان الرفض الفلسفى ولا يزال من صميم العمل الفلسفى الخالص . ولا تزال الفلسفة تبهج وتحفل للمذاهب النقدية اكثر من احتفالها لسواها لانها تعد هذا النحو من مواقف المفكرين اكثر جرأة واقتحاما وتحقيقا لرسالة العقل . وبذلك تنظر الى الفلسفات النقدية بوصفها أهم وأجدى من سواها .

فالناقد الاول ـ أى ذلك الذى ينقدها من خارج أسوار الفلسفة ـ يعتمد فى نقده على الانكار لحقيقتها على نحو ما تفعل الماركسية والوضعية المنطقية . ان هاتين الفلسفتين ـ ان صح وصفهما بهذه التسمية ـ تقومان بالاعتراض على الفلسفة كمهمة من مهـام العقل والفهم وتقومان من ثـم بالغائها دون تعرف على قضاياها او نظر فى موضوعاتها . أما الناقد الثانى فيأتى فى العادة بعمل ملائم لطبيعتها لانه يرفضها بقصد العبور الى ما يليها كما هو الشأن عند ارسطو بالنسبة الى فلسفة افلاطون (الصديق افلاطون) وعند اسبينوزا بالنسبة الى ديكارت وعند كانط بالنسبة الى ليبنتسى او هيجل بالنسبة الى شيلنج . فالفلسفة بهذا المفهوم النقدى الثانى محاولة مستمرة لاجتياز مرحلة بعد مرحلة ولتخطى مشاكل الفكر بالصورة التى تظهر فيها عند فيلسوف بعينه .

وواضح من هذا كله ان الناقد الاول ينظر الى الميتافيزيقا على انها وهم وانها خلو من المعنى ولا جدوى من ورائها . ويحكم أيضا على نفسه فى هذه الحالة بانه غير مدرك للباعث الاصلى الذى نشأت عنه الفلسفة او الذى صدرت الفلسـفة بشأنه وبانه لم يتعرف على موضوع بحثها ولم يستطع ان يلم بحقيقتها كعلم . أما الناقد الثانى فقد فطن الى ان الفلسفة لا يمكن ان يمسك المرء بخيطها من الوسط أو من النهاية . عرف هذا الناقد الثانى جيدا ان الفلسـفة تواصل سيرها من رفض الى رفض ومن

تصحيح الى آخر وأنها قد تقيم رفضها على أساس نقلة كاملة كما حدث بعد الكوجيتو الديكارتي أو على أساس هدم جانب معين كما يحدث عادة عند احلال نظرية محل أخرى •

وينظر الوضعيون الى نقد الفلسفة باعتبـــاره قضاء على الميتافيزيقا ذاتها ونفيا لكل صورها ونماذجها • وهذا فهم ساذج في الواقع وهو أيضا دليل على عدم ادراك حقيقي لمهام الفلسفة وعلومها • اذ تحرص الميتافيزيقا على النقد حرصها على كيانها وعلى أصولها • تحرص الميتافيزيقا على النقد بوصفه من أوليات المهام الفلسفية ذاتها •وحرصها ذلك ناشيء عن أنها تعد نفسها رفضا مستمرا لتشـكلاتها • ولا خلاف في أن النقد جزء من طبيعة الفلسفة وفي انه متسق مع نظامها العام بحيث نظر اليه كانط بوصفه ميتافيزيقا الميتافيزيقا • ويمكن التحقق من معنى النقد عند كانط بمراجعة خطابه الى ماركوس هرتس (١) •

فالنقد بهذا المعنى هو الميتافيزيقا ذاتها وقد اكتسبت احساسا أكثر وضوحا بوضعهـا وأهدافها وحدودها • وتعرض اردمان لهـذا الموضوع الشـيق في كتـابه عن أفكار كانط حول الفلسفة النقدية المنشور في لايبتسيش بالمانيا سنة ١٨٨٥ •

ولا يتأتى مثل هذا الفهم لدى ناقد الفلسفة الا اذا بدأ بمسك الخيط من أوله ، واطلع على تاريخ الفلسفة اطلاعا واعيا دقيقا • فهكذا يمكنه أن يكتسب الشعور بالدفعة الافلاطونية الاولى نحو التعـالي وأن يضيف الى ثقـافته هذه الخبرة في اجتيـــاز المرئيات وفي عبور المشـــاهدات وفي الاحساس بالعقلية المبثوثة في المادة الغفل • عندئذ يكون الناقد قادرا على ان يظل فيلسوفا على الرغم من نقده المتصل للفلسفة• ذلك انه سيستخدم الالفاظ استخداما سليمـا واعيـا في هذا الاطار النقدي وستعنى كلمات الفلسفة كل شيء بالنسبة الى كيانه الفكري • ان الاعتراف باللعبة هو أول الطريق الى المشاركة فيهـــا • ولا بد للمرء من اجتياز مرحلة طويلة من المران التقليدي حتى يتأتى له في النهاية امتلاك ناصية الموضوعات وتمييز معالمها •

وقبل أن يحاول الناقد من خارج دائرة الفلسفة أن يتحسس الفاظنا في الفقرة السابقة أو ما قبلها بشيء من الامتعاض أو الانكار أطلب اليه ان يحترس قليلا واذكره بضرورة التأني في استنكاره • وساحاول أن اشرح

---

(١) كانط : الخطابات ص ١٩٧ ـ جمعها ونشرها ادموند كاسيرر •

له وضعا قد لا يعرفه حتى الآن وهو ان الفلسفات قد تعقدت مذهبيا الى درجة لم تعد تسمح لاحد باقتطاع الكلام أو العبـــارات من كيانها العام للنظر فيها بعيدة عن ظروفها ، اذ يشبه ذلك اقتطاع جزء من لوحة والنظر فيه وتامله .

والناقد الماركسى لا يستطيع ان يتخلى عن نقده ، فهو لا يستطيع من ناحية ان يتحلل من التمركز الذاتى الذى يتمتع به فى تفكيره وتتصف به كل مفهـــوماته وتصبغ بصبغته كل عبـــاراته القاموسية فى تعريفه المصطلحات الفلسفية ، وهو لايستطيع من ناحية ثانية ان يتخلى عن موقفه المدرسى المترابط مع جملة مفاهيمه الاقتصـــادية والسياســـية الحتمية الصارمة ، وهو لا يستطيع من ناحية ثالثة ان يوقف نشاطه الاصيل من معاداة الفلسفات التى يطلق عليها اسم المثـــالية ما دامت غير ماركسية ، فعداوته لكل فلسفة غير الفلسفة الماركسية جزء من المفاهيم التى سبق اعتناقه لها وجانب من جوانب التقويض لجذور اجتماعية يفترضها كأى افتراض مسلم به سلفا ، ولذلك يعد الرفض الماركسى للفلسفة نوعا من الفلسفة الغيبية .

اما النـــاقد الوضعى فالامر عنده يرتكن الى ضرب من الوهم ، انه يتصور أن حلول كل المسائل قد توافرت له بعد أن استتب له الأداء اللغوى ولانت له وسائل التحليل للقضايا، وكمن وضع راسه فى الرمال استطاع الوضعى المنطقى أن يطيح بكل مســـائل الوجود والمعرفة والزمان والمكان والعلية ، وتخلص بذلك من كل تاريخ الفلسفة ومن كل مشاكل الفلسفة وجلس فى النهاية يتامل الحصاد ، فالوضعى المنطقى واهم لانه قد تصور الفلسفة تصورا غاضبا من ازدحام المشاكل ولانه لم يدرك اطلاقا المؤديات الحقيقية الماثلة من جراء التقدم الحاصل بالفعل داخل حدود المعنويات ، لا يتصور الوضعى المنطقى مجالا يدعى مجال المعنويات والقيم ولا يدرك أن التقدم الحاصل فى هذا المجال هو هو عمل الفلســـــفة ، يريد الوضعى المنطقى أن يرى حديدا يتحرك وطوبا يقع كيما يفطن الى وجود المسائل الفلسفية ، اما أن تقول له أن « لأنا افكر » أو « الكوجيتو » الفلسفى قد تغير من عصر لعصر فهذه مسائل لا يدركها ولا يفهمها ولا يريد أن ينصت لأى أقوال تتعلق بها .

واخطر مافى عمل الوضعى المنطقى هو أنه يتمسك بموقفه فى الكلام باسم المنطق ، ويظن أن هذا يجيز له اقتطاع الكلمات والعبـــارات من أقوال الفلاسفة للتعريض بها ، والغريب اولا هو اننا لا نجـد مثل هذا

العداء السافر للفلسفة من قبل المناطقة الاصلاء الذين اوقفوا جهودهم وابحاثهم على المنطق بالذات . كذلك لم تشهد الفلسفة الحديثة ظهور منطقي بالمعنى الصحيح من أصحاب هذه النزعة . اى ان الفلسفة المعاصرة لم تشهد لأحد من بين اصحاب هذه النزعة الوضعية المنطقية بانه من خيرة رجال المنطق على الرغم من انهم يعدون المنطق موضوع بحثهم الاوحد ومجال نظرهم الذى لا يتخطونه الى سواه .

هذا من جهة النقد الخارج عن دائرة الفلسفة ذاتها . أما من جهة النقد الداخل فى محيط دائرة الفكر الفلسفى ذاته فهو ليس فى الواقع بالعمل اليسير . وتتطلب عملية الاجتياز الميتافيزيقى معاناة غير قليلة لموضوعات الفلسفة مع الحذر الشديد والدقة المتناهية فى استخلاص النتائج . ذلك اننا اذا وصفنا الفكر الفلسفى فى دفعته الاولى بانه ميتافيزيقا فلسبب واحد وهو انه اجتياز . والواقع ان نشأة الفكر مرتبطة بحدث هام وهو نقض عالم الظواهر الطبيعية وهدمه وتحول الحقيقة الى ظاهر تختفى وراءه حقيقة اخرى من نسق مغاير ويجد الناس انفسهم مدفوعين الى البحث عنها واستخلاصها . فالدهشة الاولى هى السبب فى تفتح بعد جديد وهو التعالى .

ومعنى ذلك أن مركز الاهتمام يبتعد قليلا عن موضعه الاول ويتجه مع ما يستشعره دون ما يمسك فعلا بتلابيبه . ويستعيد العالم نظامه من جديد من وجهة نظر اخرى تتقدم بها الفلسفة الى نفسها كمهمة تتطلب الاكتشاف والتعبير . وهذه الحركة البسيطة يطلق عليها اسم الاجتياز . ويعد هذا الاجتياز أهم عامل فى مساندة الميتافيزيقا . فمنذ ولدت الميتافيزيقا فى الغرب أصبحت لا تنفصل عن ديناميكية الفكر الذى يفصم عرى روابطه باحدى الحقائق من أجل التوجه الى حقيقة اخرى أكثر أهمية واعمق اساسا . ويبدو هذا الاجتياز على صورة انفصال فكرى وكدفعة هابطة صاعدة متعالية .

وقد نمت هذه الديناميكية الفكرية فى أوائل عهود الفلسفة اليونانية حول مشكلة الطبيعة . وليس ما يدعو للاستغراب اطلاقا أن يكون الاجتياز والتخطى هو السبب الاول فى وجود الميتافيزيقا . فقد ظهرت ايحاءات أول الكلام المفهوم ضمنا كما يقول جان فال(١) وراء التغيرات التى لا تنقطع فى دنيا الطبيعة . وكما لا ينبغى أن ننسى مصدر الانبثاق الاصيل فى

---

(١) جان فال : بحث فى الميتافيزيقا ص ١٩٧ .

عالم الفكر الفلسفي لا ينبغي من باب أولى أن ننسى ارتباط الاجتياز دائما بعالم الحس في دنيا الطبيعة ٠ وهكذا تظل الميتافيزيقا أكثر من رفض وتحليل وملاحظة لعالم الطبيعة ٠ بل لا يطيب لهـا من ثم الا أن تشارك مشاركة جادة في التصعيد الى دنيا المعنويات والقيم والمفاهيم ابتداء من المحسوس والمعتاد ٠

٢ ـ التعبير الفلسفي :

ينبغي ان يمضي وقت طويل جدا قبل أن يسلس لنا الاسلوب الكتابي في مواد الفلسفة ٠ ستمضي سنوات قبل أن يقوى المشتغلون بالفلسفة على أن يتناولوا المشاكل بالاسلوب الفلسفي ٠ ستمضي أجيال قبل ان يعتاد القراء الاطلاع على كتابات الفلاسفة ٠ وستمضي سنون طويلة قبل ان تستقر الكلمات المختلفة داخل اطارات الاستخدام الفلسفي السليم ٠ ولا بد أن يقلق القراء اذا طلع عليهم أحد الكتاب بموضوع فلسفي لأن الكلمات لم تقو على تقبل القراء كل ما يدور بخلد الكتاب والشعراء والفلاسفة من معان ٠ سيجيبنا احد الناس قائلا : ولكن العرب استطاعوا في العصور الوسطى أن يعبروا عن شتى المعاني والاستعمالات الفلسفية وغيرها في الفاظ محددة ٠

ونجيب على ذلك بقولنا : نعم العرب استخدموا كلمات وفيرة للدلالة على اشياء كثيرة في عالم الحس ولم يعد مع ذلك استخدامها اليوم جائزا ٠ ولو كان الناس قد بلغوا في أيامنا هذه مرتبة الدقة القديمة في الصاق الكلمات بمسمياتها على نحو ما فعل العرب في حياتهم العادية لأمكنهم اليوم ان يستخدموا الفاظ الفلسفة العربية القديمة لمدلولاتها الفلسفية وأن يزيدوا عليها ما توافر لهم في الاستعمال الطارئ الحديث ٠

والمشكلة بعد ليست مشكلة ايجاد الالفاظ اللازمة من اجل الاشارة الى مسمياتها في الواقع أو في الفكر ٠ فهذه وحدها تحتاج الى سنوات طوال من دراسة اللغة وألفاظها وتحديد معاني كلماتها وموازنة هذه المعاني بما يشبهها في اللغات الأخرى ٠وهذا كله ضروري من اجل ترسيب الالفاظ في اشاراتها واستخدامها استخداما صحيحا من حيث دلالاتها ٠ بل هذا شيء ضروري لازم في حياة اللغة بوصفها رموزا تشير الى محسوسات أو الى معقولات ٠ وهو ما لم نستكمله حتى اليوم ولم يتم لنا امتلاك ناصيته على نحو ما في حياتنا الفكرية البسيطة ٠ فما بالك بالمشكلة الأخرى وهي الأهم والأعمق وهي التي تتطلب أن يكون تعبير المرء عن فيلسوف معين

او عن فلسفة بعينها صحيحا متقاربا مع طبيعة العالم الذى يعيش فيه ذلك الفيلسوف أو فلسفته ٠

فالمسالة ليست مرتجلة بالصورة التى نتوهمها من جراء الاضطراب السائد عندنا ٠ وهذا الاضطراب ناشيء عن امرين : اولهما اننا نخجل عادة من استخدام اللغة استخداما فلسفيا فى كتاباتنا حين يتطلب الأمر ذلك ويستدعيه ٠ نحن لا نجرؤ ان نكتب كتابة فلسفية خشية اثارة القيل والقال لدى الجمهور او خشية الانخراط فى سلك الكتاب الجادين الذين لا نحبهم ولا يالفهم الجمهور العادى ٠ اننا نريد عادة ان نكتب بالاسلوب البسيط جدا حتى تنفتح امامنا مختلف المجالات وحتى نصبح فى مستوى الادب لا فى مستوى الفلسفة ثم فى مستوى الصحافة لا فى مستوى الادب ثم فى مستوى التحرير التلغرافى الفارغ من المضمون لا فى مستوى التعبير الفلسفى الصحيح ٠ وهذا من شانه آن يجعل الكاتب أقرب الى عدد أكبر من الناس واحب لدى جهات متنوعة مربحة ٠

وثانيهما أننا لم نبلغ فى فهمنا وعلمنا بمسائل الفلسفة تلك الدرجة التى تسمح لنا بأن تجرى الالفاظ داخل كلامنا على نحو علمى دقيق ٠ فالمشتغلون بالفلسفة لا يستطيعون حتى اليوم آن يكتبوا بلغة فلسفية دقيقة ، ولم يبذلوا للفلسفة ما تستلزمه من الجهـــد والوقت والفحص والاناة ٠ فهم يكتبون عن الفلسفة كما تستلزم موضـــوعات الصـحافة والخطابة لا موضوعات الكتابة الفلسفية ٠ ومن هنا يبلغ البـاحث منهم ما يبلغه من المكانة والوظيفة والمرتبة العلمية ، ويخطيء أخطاء لا تجوز فى حساب الاطلاع الفلسفى العادى فضلا على البحث المختص العميق ٠

ولا شك آن نصف مهنة الفلسفة ينحصر فى استكمال القدرة على التاليف والتعبير الفلسفيين ٠ وينحصر نصفها الآخر فى الالمـــام الماما تفصيليا دقيقا بكتاباتها وتواريخها ومذاهبها ورجالها ٠ ويظل الفلاسفة يكتبون دوما فى موضوعات الفلسفة ســـنوات طوالا حتى تتوافر لهم الادوات اللازمة للتعبـير ٠ وللفلســـفة انساؤها التى لا تنفصـــل عن موضوعاتها واشخاصها ومذاهبها ٠ فليست كل كتابة من الفلسفة وان عبر صاحبها عن موضوعات تتصل بالفلسفة او عن مشاكل من صميم الفلسفة ٠ ولذلك فان أهم فرع من فروع الفلسفة هو تاريخ الفلسفة ٠ يجب آن تحفظ عقل طالب الفلســفة منقوعا فى مصـــطلحات الفلاسفة وتعبيراتهم امدا يتناسب مع ضرورة تشرب الاساليب الفلسفية وطرائق التعبير فى شتى المذاهب ٠

واذا شئنا أن نخلق جيلا من الكتاب والباحثين فى حقل الفلسفة وجب علينا أن نخص جهدا كبيرا لتعريف الناشئين بطرائق التعبير الخاصة بكل فلسفة وبكل فيلسوف . فلا ينبغى أن تتحدث عن أفلاطون كما تتحدث عن شوبنهور . ولا يجب أن تتكلم عن وضعية أوجست كونت أو تين بنفس اللغة التى تستعملها عندما تتصدى للكتابة عن الوضعية المنطقية المحدثة . ولا يصح ان يقال عن التفسير الظاهرى أنه تفسير مثالى او تفسير واقعى أو تفسير نفسى ولا يصح أن تلقى الكلمات على اطلاقها . وقد تكون المذاهب متقاربة ومع ذلك يخطئك التوفيق فى التعبير على نحو صحيح عن فكرتين من مذهبين شديدى التقارب أو التشبه . فلو قلت مثلا ان اتجاه الفلسفات الظاهرى واقعى كنت مخطئا اشد الخطأ . ولو قلت ان الشعور مصدر الاعتبارات الفلسفية عند برجسون وعند هوسرل كنت مخطئا ايضا لضرورة تحديد الاستخدام الذى يخص به كل من الرجلين طبيعة الشعور . واذا اختلط عليك معنى الشعور بالاستخدام الفلسفى والشعور بالاستخدام اللغوى العادى أو الأدبى كنت قد قطعت أشواطا داخل مناطق الخطأ . واذا قلت أن الظاهرية تعنى بالظاهر دون الباطن كنت كذلك مخطئا لأن الظاهرية بدأت باقتلاع جذور الاختلاف بين الظاهر والباطن .

لهذا نقول ان المشكلة الاولى هى مشكلة الكتابة الفلسفية ذاتها . وان المشكلة الثانية هى مشكلة تناول المشكلات الخاصة داخل نطاق الفلسفة بلغات تتناسب مع أصولها ومع طبيعتها . ومجال ضرب الأمثال كثير فى الكتابات المنتشرة هذه الايام . ونحن ندعو هنا الى اعادة النظر فى مناهج دراسة الفلسفة بالجامعات مع محاولة جعل الفلسفة مادة مستقلة عن الدعوات الاصلاحية . لا شك أن مهام الفلسفة الجليلة تدعوها أحيانا الى التدخل فى مجالات لا تنتمى اليها مباشرة . ولا شك أن الفلسفة مطالبة ببعث الاستقرار داخل أسوار الفلسفة ذاتها أولا . فالمهام الجليلة التى تنسب الى الفلسفة انما تأتى فى الدرجة الثانية بعد أن تكون قد استوفت احتياجاتها من العناصر والاسس والمقومات الأصيلة .

ان اسوأ دعوة تتناولها اقلام الكتاب المشتغلين بالفلسفة هذه الأيام هى محاولة جعل الفلسفة موضوعا يشارك فيه القراء جميعا مشاركة عادية . فهذا فضلا عما فيه من ارهاق للطرفين أعنى لمجموع القراء وللفلسفة يعرض الثقافة ذاتها للخطر نتيجة عدم ارتكانها حقيقيا الى مفهومات عقلية عالية . ليست الفلسفة الاصيلة عرضا عاديا فى حياة الناس وانما تعتمد

كل جوانب الحياة اعتمادا جوهريا على وجود طاقة ذهنية وآفاق عقلية واضحة فى زوايا المجتمع . لا شك أن الجمهور العادى لا يستفيد استفادة مباشرة من كل ما يتوافر داخل أروقة الحياة الاجتماعية من معارف وفنون وصناعات وفلسفات . فكلنا قد سمع عن وجود الطائرات التى تفوق سرعة الصوت ولكن لم يركبها من بيننا سوى أفراد معدودين ، وقد تكون الصواريخ ملكا للدولة وأفراد الشعب ولا يركبها رغم ذلك سوى آحاد . كذلك سمعنا جميعا عن آفاق جديدة فى التصوير والموسيقى ولم يتذوقها سوى عدد من أبناء الشعب . والفلسفة أيضا لا يلم بها ولا يوقف جهده عليها سوى نفر من المتخصصين الدائبين على استخراج مكنوناتها وتعميق جذورها . ومع ذلك فوجود كل هذه العناصر التكوينية بصورها الشامخة فى زوايا الحياة الاجتماعية من شأنه أن يبعث احساسا بالطمأنينة لدى الناس . ويشعر ذلك أفراد المجتمع بوجود مساند ومؤيدات روحية وعقلية لمفهومات الحياة العادية البسيطة عند اللزوم . بل تظل هذه الأجهزة الكبيرة بمثابة المنابع التى تزود مجالات الحياة العادية بما تصهره وتذيبه فى أرجائها من التعاليم والبيانات .

وكان من الممكن أن تبقى الفلسفة منحصرة فى هذه الأبواب تؤدى وظيفتها من وراء حجاب . وهى وظيفة محسوسة معلومة وإن لم تكن واضحة ملموسة على نحو مباشر . ولولا كونها ذات أثر كبير حاد من حيث لا ندرى فى أغلب الأحيان لما اهتمت الفلسفات الكالحة ذات الطابع العملى بأن تهدم أصولها وأبنيتها . لو كانت الفلسفة من البساطة فى تأثيرها الاجتماعى والروحى لما خصها أصحاب الفلسفات المجهزة بوسائل التحقيق العملى أن تسقط هذا العلم من مكانته العالية المتينة وأن ترميه بشتى الأوصاف وشتى النعوت التى تشوه معالمه وتفسد صناعته على أهله ومحبيه .

نعم .. لو لم تكن الفلسفة ذات تأثير فعلى ولو لم يطلب اليها أن تكون ذات تأثير فعلى لما كانت موضع غيرة واهتمام الذين يقولون بانهزامها وضياعها . لو لم تكن الفلسفة ذات أثر بعيد الغور فى عقول الناس وأفهامهم كقوة روحية مؤازرة لما عنى بهدمها أصحاب الدعوات السياسية أو أصحاب النشاط الحاد من أجل احتساب الفلسفة لوضعهم الخاص . بل وأقولها بمنتهى الوضوح والصراحة أن كل الفاشلين فى دراسة الفلسفة ذاتها وفى الاقبال على جوهرها وفى الاحساس بمهامها الحقيقية

هم الذين ينضمون للفرق المعادية للفلسفة ويمضون تحت لواء الكراهية والمقت لطبيعة الفلسفة .

ولا ينشأ الفشل الفلسفى من مجرد القصور عن استيعاب موضوعاتها وموادها ومن العجز عن مشاركة الفلاسفة الحقيقيين تجاربهم الفلسفية الجادة أو من محاولة تسخير الفلسفة للدعوات والاتجاهات المفيدة النافعة من كل الوجوه الشخصية ... لا ينشأ الفشل الفلسفى عن ذلك كله فقط . انما ينشأ الفشل الفلسفى خاصة من ان المشتغلين بها لا يستطيعون مهما ألموا بمعارفها وأصولها أن يصلوا الى مرتبة التعبير الدقيق عن موضوعاتها . فتتداخل الكلمات تداخلا خاطئا فى أساليبهم وكتاباتهم عن مواد الفلسفة وتجرى الألفاظ على أقلامهم بصورة مخزية معيبة .

ويأتى ذلك كله من سبب واحد وهو أننا لا نعير مشكلة التعبير الفلسفى كل ما يليق بها من مكانة . ولو ظفرنا بمجموعة من الباحثين الذين يكتبون فى موضوعات الفلسفة عن دراية حقيقية بمؤديات الألفاظ ودلالاتها وعن ايمان حقيقى بالعلم الذى يشتغلون به لوصلنا الى المرتبة اللائقة بنا . لابد أن نعنى بطرائق التعبير الفلسفى حتى تتوافر لدينا مجموعة من الكتاب الذين يضعون الألفاظ فى مواضعها ويعرفون لها دلالاتها حتى نتمكن من خلق جو من التآلف بين الكتاب والجمهور شيئا فشيئا عن طريق الكلمات . ونستطيع كذلك بالتالى أن نرفع حقا من وسائل التفكير وأن نرفع بالتالى من التفكير ذاته . اذ أنه لا فكر بغير كلمات ولا كلمات من غير مسميات .

الباب الأول

الفلسفة الظاهرية

١ ـ ما هى فلسفة الظاهريات ؟

انني جالس الآن على مقعد أمام مكتب أسطر عليه كلماتي في صحائف أسندتها اليه . وتوجد أمامي الى اليمين محبرة . وأنا أشعر من حين الى حين بوجود هذه المحبرة ملقاة على المكتب مع بعض الكتب . وليس لى ان اشك لحظة في وجود هذه المحبرة . فقد اشتريتها منذ أيام ودفعت ثمنها وأتيت بها الى هنا . بطبيعة الحال ان وجود هذه المحبرة لا علاقة له بي كانسان يشعر بما يحيط به . انها هنالك موجودة ، ولم يعد وجودها متوقفا على نظرتي اليها . لأنني حتى ولو لم اكلف نفسي مشقة النظر اليها فستظل موجودة .

ولكن وجودها قد تحول الى ظاهرة أمام ادراكي لأنها صارت جزءا من كيان عام تتمثل هي فيه كشيء مدرك من ناحية وكشيء حقيقي من ناحية ثانية . ومهما تغير وضعها أو موضعها ومهما سارت الى اليمين قليلا أو الى اليسار بل ولو اقفلت عليها علبة صغيرة من الورق المقوى فانني سأكون مطمئنا دائما الى كونها محبرة . ويكفي ان يفرغ الحبر من قلمي الذى أكتب به كيما تمتد يداي تلقائيا لالتقاط المحبرة ورفع غطائها وغمس القلم فيها ثم شفط الحبر بداخله عن طريق الضغط على مؤخرة القلم .

كل هذا يجعلني أشعر بحقيقة وجود المحبرة ثم بالثقة في كونها محبرة . لأنني عند احتياجي الى الكتابة الجأ اليها فأجد فيها من المداد ما يغني للتحبير والتحرير . لذلك مهما تغيرت الأوضاع فهنالك ظاهرة أصيلة هي وجود المحبرة على المكتب . وهذه الظاهرة تتأكد صحتها لجملة ارتباطاتها بالموجودات الماثلة أولا ولأنها منظور اليها بالقياس الى ذات شعورية ثانيا . فوجود المحبرة يتحول الى ظاهرة بفضل خضوعها لاشراف مشاعري التي تمتثل أمامها المحبرة . فهي من جهة تقع في مدار الوعي الخاص بي ومن جهة أخرى تدخل ضمن كيان عام من العلاقات . وهذا الاشراف في حد ذاته يعطى الشيء الموجود كيانا ظاهريا . واذا أصبحت ظاهرة خضعت بالتالي لمقومات البحث الفلسفي . أى أن الشيء يصبح موضوعا فلسفيا بمجرد وصوله الى مرتبة الظاهرة .

واذا كانت الفلسفة تبدأ أساسا من الظاهرة فان الظاهرة نفسها لاتبدأ من الفلسفة . أعني اذا كانت الأشياء تتحول الى ظاهرات فتصبح مادة فلسفية فانه من غير الجائز أن نحتضن فلسفة ما قبل النظر الى الاشياء

ليس من الجائز أن ننظر الى الاشياء من وجهة نظر فلسفية معينة ٠ ولذلك يقول هوسرل (١) فى كتابه عن المنطق الصورى والمنطق المتعالى ان هيوم قد ذهب الى أبعد مما نتصور فى التفكير الفلسفى الأصيل ٠ لقد شاء هيوم أن يعود بنا الى الظاهرات التى نقوم بتجربتها بدون أى فلسفة سابقة ٠ أدرك هيوم (فى نظر هوسرل) المشكلة الماثلة فى صميم النظر الفلسفى المتعالى لاول مرة ٠ وأراد أن نقترب من الظاهرات بعد أن نتخلى عن كل نظرة سابقة وبعد أن نتخلص من الايديولوجيات أو الملامح المذهبية ٠ وهذا الموقف الجديد هو مفهوم الظاهرية نفسها ٠ فالتجربة الخالصة أو بمعنى أصح التجربة الخرساء هى التى يجب أن تبحث عن التعبير الخالص لمعناها كما يقول هوسرل فى كتابه عن التأملات الديكارتية ٠

وليس معنى هذا أن نقصد الى التعبير الذى يظهر فى الاشياء بل أن نقصد الى الاشياء ذاتها ٠ فالثورة الفلسفية التى جاءت بها الظاهرية تقترن اقترانا تاما بندائها الثورى « الى الاشياء نفسها » ٠ أى ان نقطة الابتداء هى الاشياء كما تتمثل فى الظاهرة خلال التجربة الخرساء ٠

وادموند هوسرل مبدع هذا المذهب ولد سنة ١٨٥٩ ومات فى سنة ١٩٣٨ ٠ وهو لم يذكر مثل المحبرة السالف فى سياق فلسفته وانما تحدث عن المنضدة فى غضون كتابه عن المنطق الصورى والمنطق المتعالى حين قال اننا موجهون فى الواقع نحو ما هو شىء أو نحو المنضدة التى يؤدى معناها الموضوعى ذو المضمون المحدد الى مستويات مختلفة من التصورات الماثلة (٢) ٠

وهذه الاشياء المدركة تظل دائما على ما هى عليه فى بعدها عن أى شك أو اجابة الى الدليل ٠ ومحاولة ربط هذه الاشياء بنسق خاص من الأحكام هو الذى يؤدى الى عمليات نقدية ويستدعى عمليات عقلية منطقية تعتمد على التركيب والاضافة ٠ أما هذه الاشياء المحسوسة فهى أشياء حقيقية تسبق كل تفكير ٠ وينبغى أن نهتم بالنظر اليها بطبيعة اتجاهنا الفكرى قبل أى شروح تعقيبية نضيفها اليها ٠ ينبغى أن نتلقاها فى صورتها غير المترابطة على نحو تركيبى بالضرورة قبل تحولها الى وحدات ٠

وأعطى هوسرل مثلا آخر فى معرض حديثه عن لوحة فنية ولكنه اكتفى بالاشارة العابرة الى هذا المثل ولم يتوقف طويلا ٠ وكان المفروض

---

(١) ادموند هوسرل : المنطق الصورى والمنطق المتعالى ص ٢٢٦ ٠
(٢) نفس المرجع ص ٩٤ ٠

ان يملا هوسرل فلسفته بالامثلة . فهذه الفلسفة جاءت لتنقض الفلسفات العقلية السابقة ولتخلص الفلسفة الحديثة من التجريد الذهنى . ولكنه اكتفى بعمله النظرى تاركا مهمة التمثيل والتجسيم لتلاميذه والمفكرين من بعده امثال هيـــدجر وســـارتر وموريس ميرلوبونتى وفينك وفونكه ولاندجريبه .

أما المثل الوحيد الذى أطلقه هوسرل فى كل فلسفته على الاطلاق فهو مثل نبرة الموسيقى اذا استثنينا المثلين السالفين العرضيين . هذه النبرة يمكن أن تؤخذ كمثل من المحسوسات على نحو ما هى عليه مستقلة عن المكان . وهى تحتفظ بهوية معينة (أى تظل هى هى) سواء اقتربت منها أو ابتعدت عنها أو اغلقت الباب بينى وبين الجهاز الذى تصـــدر عنه أو تركت الباب مفتوحا حتى يبلغنى صوتها . فكل هذه العوارض لاتؤثر فى حقيقة ان النبرة الموسيقية قائمة بالفعل على الرغم من كل اعتبـــارات المكانية . وتشير النبرة من ناحية الى كل الظروف الحركية التى تمت فيها . أعنى ان مظهر النبرة الموسيقية هو الذى يوحى باجوائها . ولكنها تدفعنا من الناحية التحليلية الاخرى الى مصادر الحس التى تكمن فى كل الاشياء المحسوسة والتى تقودنا الى التركيبات السابقة على كل موضوع .

فبهذا يعتقد هوسرل أن النظرة النقدية الفاحصـــة ونظرة العلوم الطبيعية الى الاشياء المحسوسة تاتى فى مرحلة متاخرة على مرحلة النظرة الظاهرى الى هذه الاشياء المحسوسة . وليست النبرات الموسيقية سوى ذبذبات أو اهتزازات تلعب دورا فى المكان . ولكن علينا أولا أن نتخلى عن هذا كله لنرى ما هى النبرة الموسيقية فى حد ذاتها على نحو ما تتبدى لنا فى الظاهرة . وعندئذ فقط نبلغ حقيقة النبرة الموسيقية كظاهرة وكمعطى من معطيات الحواس فحسب .

هكذا تكلم هوسرل عن الاشياء المحسوسة عندما تصدى لها فى الجزء الثانى من كتابه عن الأفكار (١) . ويمكن ان نلمس أسلوب المنهج الظاهرى فى الفلسفة من هذا المثل . فهو أولا يرفض التجريد الفلسفى التقليدى وينزع ثانيا نحو الوصف الظاهرى لحقائق الاشـــياء كما يشهدها الوعى الشخصى . ولذا فنقطة البدء دائما فى الظاهرية هى الظاهرة نفسها . والظاهرة اذن هى المعطى المقدم الى الوعى بصفة مطلقة . والموضوعية ذاتها

---

(١) هوسرل : الافكار Ideen

لا تصبح مادة للفكر او للبحث الا اذا تمثلت على نحو من الانحـــاء فى الظاهرة das Phänomen (١) ٠

وهوسرل هو الذى حدد فى فلسفته النهائية ان كل تفكير ينبغى أن يبدأ بالعودة الى وصف العالم الذى نعيشه ٠ والواقع أننا لا نستطيع أن نتبين وحدة أجسادنا التى نعيش بها دون أن نتبين وحدة الاشياء ٠ وتتضح لنا حقيقة حواسنا فى اللمس والنظر ابتداء من الاشياء ٠ ويتقدم العـالم الخارجى بكل الاشياء التى يتضمنها الى الحواس كوجه مألوف يحمل تعبيرا نفهمه فى التو ٠ ولكن الوجه لا يعبر عن شئ الا بتنظيم الالوان والاضواء التى يتـكون منها ، ولا يوجد معنى نظرات الوجه وراء العينين بل يوجد فوقهما ٠ وتكفى لمسة لونية أقل مما ينبغى أو أكثر مما ينبغى فى أية صورة من أجل تبديل نظراتها ٠

ويضرب موريس ميرلوبونتى (٢) مثلا لذلك من أعمال المصور التأثرى الفرنسى بول سيزان (١٨٣٩ ــ ١٩٠٦) ٠ فقد كان يبدو من لوحات سيزان فى شبابه أنه يسعى لتصوير التعبير أولا ٠ كانت اللوحات التى رسمها فى مبدأ حياته الفنية نوعا من التسجيل للتعبيرات مباشرة متخطيا الاشياء ذاتها ٠ ولذلك فشل دائما فى محاولة التقـــاط هذه التعبيرات ٠ وتعلم سيزان من هذه التجارب شيئا فشيئا ان التعبير هو لغة الشئ نفسه وأنه يولد مع رسومه ومعالمه ٠ لذلك أصبح التصوير عند سيزان محـــاولة مستمرة لبلوغ سيماء الاشياء والوجوه عن طريق الاحياء المتكامل او بعث الحياة كاملة فى رسومها ومعالمها الحسية ٠ وهذا هو ما تؤديه الطبيعة ذاتها فى كل لحظة ٠ ولهذا يصح ان يقال عن المناظر التى يصورها سيزان انها تنتمى الى عالم سابق على هذه العالم حيث لم تظهر الناس بعد ٠

وهاهنـــا تكتشف نواة الواقع الحقيقى ، هـكذا يقول موريس ميرلو بونتى ٠ فالشيء شيء لأنه اذا أبلغنا عن شيء ما فانه يفعل ذلك عن طريق تنظيم مظاهره الحسية ٠ والواقع هو الوسط أو المستوى الذى لا تنفصل احدى لحظاته عن الاخريات وتكون كل لحظة فيه مرادفة للاخريات والذى تعنى كل لمحة سواها من لمحاته فى تعادل مطلق ٠ لذلك فالواقع هو الملاء الذى لا يقبل التخطيــة أو الانقضاء ٠ ولو أردت أن تصف لون السـجادة تماما بغير ان تذكر السجادة المصنوعة من الصـوف وبغير أن تقوم بتضمين

---

(١) بمعنى die Erscheinung بخلاف der Schein بمعنى مظهر ونسبتها مظهرية فى كتابه عن ظاهرية الادراك ص ٣٧٢ ٠

(٢) ظاهرية الادراك ٠

ذلك اللون جملة الخصائص اللمسية والنقلية والطبيعية لكان ذلك مستحيلا فالشيء هو ذلك النوع من الكينونة الذى يقتضى التعريف الكامل لاحدى صفاته التعريف بالموضوع باكمله والذى لايتميز فيه المعنى من المظهر الكلى وتنشا اعجوبة العالم الواقعى من أن المعنى يكون شيئا واحدا مع الوجود فيه وأننا نلمح المعنى وهو يستقر داخل الوجود الى ماشاء الله ·

وهيدجر فى كتابه عن الوجود والزمان (١) حاول أن يحدد المعنى الاشتقاقى لكلمة الظاهرية · فاشار الى ان الظاهرية تعنى البحث عن معنى ما يظهر - ومن الناحية المنهجية الخاصة بالظاهريات أو الفينومينولوجيا حسب اسمها الاوربى اراد هوسرل أن يستبعد من الفلسفة كل أنواع سوء الظن فيما يتعلق بالحقيقة التى تنطوى عليها المشاهد المحسوسة نفسها · ومهما تكن الحقيقة فى حد ذاتها فهى لاتخضع للبحث الا من حيث هى معطى من معطيات الوعى · وبدراسة مظاهر هذه الحقيقة وأشكالها التى تتجلى فيها وبحث الصور والنماذج والانماط التى تعكسها يمكننا ان نبلغ الحقيقة نفسها · فالظاهرية اذن دعوة للاقبال على ماهيات الاشياء لان الاشياء تتبدى فى مظاهرها التى لايمكن أن تختلف عن ماهياتها ·

والمنهج الظاهرى لا يجب ان يوهم الناس بانه سيقوم بحل جميع اشكالات الفلسفة · وهوسرل نفسه حاول ان يطبق المنهج الظاهرى فى فلسفته وان يظل مخلصا له · فاعلن فى كتاب من أوائل كتبه عن «الافكار» انه لن يقوم بحل اشكالات الفلسفة الظاهرية · بل حسبه أن يقوم بوضعها وضعا سليما من حيث هى مشاكل · وهذا المنهج الظاهرى يعادل العلوم المنطقية والنفسية بل والطبيعية أيضا فى صدقها وسلامة نتائجها · لان اهم ما يوصف به هذا المنهج الظـــاهرى هو انه يهدف الى اسلوب خاص بالشعور وبالوعى الذاتيين · وهو اسلوب يختفى منه كل شك · وذلك لان الذات هى الحقيقة الضرورية الاولى الموزعة فى العالم · والعالم لا ينفصل عن النظرات الذاتية الموجهة اليه · فتصبح بالتالى كل حقيقـــة من عالم الواقع حقيقة من حقائق العقل كما تصبح كل حقيقة من حقائق العقل حقيقة من عالم الواقع ·

واذا تعلق نظرنا بشيء من الاشياء فمعناه أننا نرى هذا الشيء · وقد لا أكون واثقا تماما من وجود المحبرة فى المثل الاول ولكننى متأكد من أننى أفكر فى رؤية المحبرة · ومن المستحيل بلا شك أن نفصل هذين التأكيدين

---

(١) هيدجر : Sein und Zeit ص ٢٨ ــ ٣١ ·

وان تبقى وضوح التفكير فيما نرى بعيدا عن كل حكم يتعلق بالشيء المرئي . فالادراك هو الفعل الذي لاينفصل فعله عن المضمون الذي يحمله هذا الفعل والادراك والمدرك لهما نفس البعد الوجودي بالضرورة . ولا يمكن الاحتفاظ بالثقة في الادراك اذا احينا ثقتنا في الشيء المدرك .. واذا رأيت محبرة بالمعنى الحقيقي لكلمة « رأيت » فلابد أن تكون ثمة محبرة ولا أستطيع بحال من الاحوال أن ألغى هذا التاكيد . فالرؤية تعنى رؤية شيء ما . ورؤية اللون الاحمر هي رؤية لون احمر موجود فعلا كحدث . وقد ارتكز هوسرل على حقائق الوجود الذاتي من أجل استبعاد الشك وتخليص الفكر من عادة التشكك حيال المرئيات .

وتود الظاهرية ان تصبح علما من العلوم وأن تحتفظ لنفسها بطابع علمى جاد صارم . ولأجل بلوغ هذا الهدف وتحقيق هذا الغرض ينبغي أن تنبني الظاهرية على منهج . ولابد أن يتحول هذا المنهج الى ما هو أكثر من منهج أعنى أنه لابد أن يصبح فلسفة . وهنا يصير الاسلوب الخاص بالشعور بحثا عن أسلوب للوجود . وحينئذ لا ينبغي أن يتعرض الفعل الشعورى لاى دافع من دوافع الشك . والمقصود بالفعل الشعورى هنا تلك الواقعة التي تنجم عن احتكاك الذات الانسانية بعالم الأشياء والناس . ولا يصح ان يكون الفعل الشعورى موضع شك لظهوره المزدوج : الموضوعى والذاتي . فحيثما يتمثل الوجود الحقيقي في الفعل الشعورى فهو ليس عرضة للشك بحال من الأحوال . اذا ارتبط الوجود بأفعال الناس الشعورية اختفت كل دواعى الشك في هذا الوجود . والفلسفة ذاتها ـ ظاهرية أو غير ظاهرية ـ ليست سوى هذا البحث عن الوجود في خيوط الافعال الشعورية لدى الناس .

ولم تسع الظاهريات للاختصاص بوجهة نظر معينة في الفلسفة ولم ترغب في أن تكون صدى لمذهب بالذات . لذلك يحق لنا أن نطلق عليها اسم العلم . فالواقع ان هوسرل قد شاء بهذه الفلسفة الجديدة أو بهذا العلم الظاهرى أن يعالج اشكالات الفلسفة واشكالات العلوم وموضوعات الدراسات الانسانية في وقت واحد . ولذلك غير صحيح ان يقال عن الظاهريات انها نحلة أو مذهب . فهي في الواقع عبارة عن منهج لا يخدم مذهبا بعينه بل العلوم جميعا من طبيعية وفلسفية وانسانية . وعلوم الفلسفة هي المنطق والميتافيزيقا . وعلوم الطبيعة هي الفزياء والرياضة . والعلوم الانسانية هي علم النفس وعلم الاجتماع والاخلاق والتاريخ . والظاهريات تسعى كفلسفة لوضع دعائم هذه العلوم وضعا جديدا يتلاءم مع ما تتأهب له من مهام ويفى بحاجاتها كعلوم ثابتة وطيدة .

٢ ـ ماذا تعنى فلسفة الظاهريات ؟

من المؤكد أن صعوبة المسائل الفلسفية تدفع بالكثيرين الى الانصراف عنها الى سواها من المسائل الادبية او الفنية او التاريخية ، انه من اليسير فهم هذه المسائل الاخيرة . أما الفلسفة فتصد القارىء أو المستمع بعباراتها المنطقية الجافة وألفاظها الخاصة كالشعور والاحساس والادراك والتصور والمعرفة وحتى كلمة الظاهريات نفسها فى حاجة الى تعريف وتفسير .

ولكن سأعمد الى تقديم هذه الفلسفة الى القراء بالاسلوب المبسط الذى لا يستخدم الفاظا فلسفية كثيرة حتى نجعلها واضـــحة قريبة الى الاذهان . وليس معنى هذا أن فلسفة الظاهريات نفسها واضحة فهى فى الواقع من أصعب الفلسفات ومن أشدها غموضا ، ولا تزال أكثر جوانبها فى حاجة الى تقريب وتفسير . ولكن هذا لا يمنع أن نحاول هنا تعريفهـا وتحديد خصائصها بطريقة تجعل أصولها فى متناول اليد .

واسم الظاهرية مأخوذ من الظاهرة ، والظاهرة هى ما يواجه المرء تلقائيا فى الادراك العادى . وليس هناك أدنى علاقة بين هذه الفلسفة وبين اسم المظهرية وهو ما يعنى الاعتماد على المرأى والشكل الخارجى . ذلك لان هذه الفلسفة لا تقسم الاشياء الى باطن وظاهر وانما تحارب هذا الانقسام وتعمل على اشاعة فهم الحقائق ابتداء من وحدتها الاصيلة فى شـــكلها الخارجى ووضعها الداخلى . الظاهرية اذن لاتفرق بين المظهر والمخبر ولاترى فى حقيقة أى شىء سوى انعكاسه على صفحة الفكر البشرى وهى ما تسميه بالذات الانسانية .

لقد ظهرت فلسفة الظاهريات ـ كما سبق القول ـ على يد فيلسوف ألمانى مات سنة ١٩٣٨ عن ٧٩ عاما وهو أدموند هوسرل . حاول هوسرل فى مستهل هذا القرن أن يقدم تحليلات لفكرة الظاهريات من ناحيـة ثم للمنهج الظاهرى فى التفكير من ناحية أخرى . والظاهرية عند هوسرل هى عبارة عن وصف وتحليل للاحداث التى تقع على هيئة تمثل وحـــكم ومعرفة . ولهذا ينبغى أن تقف هذه الفلسفة موقفا محايدا بين علم النفس الذى يصوب نحو التفسير العلى والناسلى لهذه الاحداث وبين المنطق البحت الذى يشغل نفسه بالقوانين المثالية . ولكن الظاهرية مع هذا تعكف على متابعة وتحليل العمليات التى تؤدى الى وضع هذه القوانين .

أو بعبارة أخرى تقتصر الظـــاهرية رغم هذا على الوصف التحليلى لعمليات التمثل والحكم والمعرفة . فالذات الانســـانية محاطة بالموجودات

وبالناس الآخرين وهى بطبيعة وضعها وسط مظاهر العيش والحياة مضطرة الى أن تدرك الاشياء وان تصدر أحكاما عن كل ما يشغلها كما أنها تصل الى معرفة الحقائق · فهذا هو الأسلوب الطبيعى للحياة التى تخص الذات الانسانية · والوصف التحليلى الذى تقوم به الظاهريات مختلف عن كل اختصاصات علم النفس أو علم المنطق · فعلم النفس يدرس الاشياء من حيث تطورها ونموها ونشوئها الاولى وارتباط الوقائع بعضها ببعض وكون بعض الاحداث نتيجة لبعضها الآخر · وهذا هو ما تطلق عليه اسم التفسير العلى والتناسلى · أما الانشغال بقوانين الفكر المثالية فمن مهمة علم المنطق ومعنى هذا أن المنطق يدرس عمليات الفكر من حيث هى نتائج مستخلصة من مقدمات سابقة عليها · فالقوانين المثالية للفكر هى القوانين الضرورية الناجمة عن تسلسل الافكار وترتب بعضها على بعض (١) ·

ولا تريد الظاهرية أن تقتحم هذه المجالات الخاصـــة بعلمى النفس والمنطق ولا تريد أن تستعير منهما ما يلزم من أجل التفسير العلمى العادى· فهما لا يكفيان فى حد ذاتهما لاداء الدور الفلسفى الكبير الذى تطالب به الظاهرية نفسها أو الجانب الهام الذى تفرضه على نفســـها وتختص به · والمنهج الظاهرى لا يحب أن يوهم الناس بأنه سيقوم بحل جميع اشكالات الفلسفة · وهوسرل نفسه حاول أن يطبق المنهج الظاهرى فى فلسفته وأن يظل مخلصا له · فاعلن فى كتاب من أوائل كتبه عن « الافكار » انه لن يقوم بحل اشكالات الفلسفة الظاهرية وحسـبه أن يقوم بوضعها وضعا سليما من حيث هى مشاكل · وهذا المنهج الظاهرى يعادل العلوم المنطقية والنفسية بل والطبيعية أيضا فى صدقها وسلامة نتائجها لان أهم مايتصف به المنهج الظاهرى هو أنه يهدف الى أسلوب خاص بالشعور الذاتى يختفى منه كل شك · انه يود الارتكاز على حقـائق الوجود الذاتى وأن يخلص الفكر من عادة الشك ·

ذلك لان الظاهرية تهدف الى أن تصبح علما من العلوم والى أن تخلص الفكر من الشك عن طريق الاحتفاظ بطابع علمى جاد صارم · ولاجل بلوغ هذا الغرض وتحقيق هذا الهدف ينبغى أن تتبنى على منهج وأن يتحول هذا المنهج الى أكثر من منهج اى أن يصبح فلسفة · وهنا يصير الاسـلوب الخاص بالشعور بحثا عن أسلوب للوجود · وحينئذ لا ينبغى أن يتعرض الفعل الشعورى لأى دافع من دوافع الشك · والمقصود بالفعل الشعورى

---

(١) راجع ذلك فى كتاب نيكولاى هارتمان عن : Grundzuege eine Metaphysik der Erkenntnis (ص٢) المعالم الرئيسية لميتافيزيقا المعرفة

هنا الواقعة التى تنجم عن علاقة بين الذات الانسانية وعالم الاشياء والناس • ولا يصح أن يكون الفعل الشعورى موضع شك لمظهره المزدوج: الموضوعى والذاتى • فحيثما يتمثل الوجود الحقيقى فى الفعل الشعورى فهو ليس عرضة للشك بحال من الأحوال • اذا ارتبط الوجود بافعال الناس الشعورية اختفت كل دواعى الشك فى هذا الوجود • والفلسفة ذاتها ـ ظاهرية أو غير ظاهرية ـ ليست سوى هذا البحث عن الوجود فى خيوط الافعال الشعورية لدى الناس •

وقد جاءت الظاهريات نتيجة طبيعية للشك الذى راود النفوس كثيرا فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن فيما يتعلق بالعلوم جميعها ومن بينها الرياضيات فى مطلع هذا القرن وهى التى يقول فيها برتراند رسل Russell ان الرياضيات هى العلم الذى لا يدرى المرء فيه عم يتحدث وفيم يبحث ولا ما اذا كانت عباراتها صحيحة (١) • فمن باب أولى تثير أزمة الشك فى الميتافيزيقيا غير قليل من اهتمام المفكرين • وعلى اثر ذلك انتابت الفلسفة الظاهرية نزعة واضحة تؤمن بالعلم وترغب فى بلوغ مراتبه العليا وتهدف الى تدعيمه وتقويته وتثبيته • ولكن هذه النزعة ذاتها كانت تتطلب منهجا • وحين نتحدث عن المنهج فنحن نخرج من دائرة العلم لنصطنع أسلوبا أعم من المقتضيات العلمية الخالصة •

ونظرة صغيرة الى الوراء تفسح لنا الطريق للنظر والتأمل • فالمنهج الديكارتى عالج الشك بالارتكان الى فكرة الالوهية الخيرة التى لا تخدع وذلك كيما يضمن سلامة المعرفة • ومنهج جون استيوارت ميل استند الى تفسيرات نفسية غير مؤكدة لربط العلوم الى وقائع الحياة • والماركسية اقامت ادعاءاتها الوضعية على ديالكتيك افتراضى ؛ والوجودية تبنى كل ايجابياتها على سلبيات عدمية • فالمنهج يقتضى عادة شبك الأفكار الاساسية بمعنى الضرورة التى لا تأتى من مجرد احصاء الوقائع وتكرار التجارب •

وهوسرل يفعل نفس الشىء فى منهجه الظاهرى • كيف لا والظاهرية فى عمومها منهج قبل كل شىء وتعتمد على توطيد هذا المنهج عن طريق مقابلة الظواهر ببراءة • لذلك استلزم المنهج طبيعة لا تشبه العلم فى شىء وهى تلك التى ظهرت عندما خضع هوسرل لمقومات المذهب العقلى الذى جرفه الى تيار اللاعقلية البريئة فى مواجهة الوقائع • ولكن هذا الموقف ليس

---

(١) فرانسوا لبليونيه : اهم حبارات الفكر الرياضى وبه مقال بقلم اميل بوريل عن (التعريف فى علوم الرياضيات) ص ٢٤ •

الا مؤقتا فى منهج هوسرل • وهنا يمكن أن نشـــير الى صلة الوجودية بالظاهريات • فهيدجر وقد كان تلميذا لهوسرل اتخـذ من هـذه اللمحة المؤقتة فى منهج هوسرل فلسفة كاملة هى الوجودية • واللاعقلية صارت فيما بعد فلسفة الوجوديين ولكن المنهج الظاهرى امتد بعد ذلك الى توكيد دعائم العلوم ومن بينها الميتافيزيقـــا والعلوم الطبيعية ســـواء بسواء • فاللاعقلية مجرد مرحلة فى المنهج الظاهرى •

وقد بزغت المشاكل جميعا فى فلسفة هوسرل من نقطة واحـــدة استدعتها ظروف العصر بأكمله • هذه النقطة هى التى كشف عنها النقاب فى كتابه عن أزمة العلوم الاوروبية والظاهريات المتعـــالية • ففى هذا الكتاب ظهرت الأزمة الحقيقية فى ذهن هوسرل حيال العلوم السارية وبدأ الشك فى قيم المعارف العلمية يأخذ صورة مذهبيـــة • فالعلم الحقيقى فى نظر هوسرل ينبغى أن يقوم على أساس متين صارم دقيق • ينبغى أن تكون فكرة العلم ذاتها سليمة صحيحة حاسمة ولا يكفى أن تتسم حقائقه وحدها بطابع حقيقى • ينبغى أن تقوم فكرة العلم ذاتها على دعائم أصيلة ثابتـــة ولا تكتفى بمظهر عام فى شرعية الوقائع العلمية • ولذلك فان العلم مع اعتماده كليا على الموضوعية فى حاجة ماسة الى تبرير ذاتى وفى حاجة الى أن تقوم موضوعيته على ذاتية مطلقة •

ولهذا لجأ هوسرل الى الكوجيتو الذى لعب دورا هاما فى الفلسفة الظاهرية • والكوجيتو بكل بساطة هو الاعتبـــار المعنوى لكلمة « أنا أفكر » • وقد كانت هذه العبارة بمثابة الحقيقة الاولى الواضحة بذاتها والتى تقوم مقام الأساس فى فلسفة ديكارت • وهوسرل يخالف ديكارت فى المفهوم الذى أعطاه لمعنى الكوجيتو • أو بمعنى أصـــح لقد اعتمد هوسرل الى الكوجيتو فى غضون فلسفته ولم يفترضه مقدما • فما كان لفلسفة الظاهريات أن ترتكن الى تفسير واحد يلقى به أضواءها على آفاق النظام المذهبى وأجزائه المتشعبة على نحو ما كان يفعل السلف • ليس فى الظاهريات كما قلنا وجهة نظر معينة تفرضهـــا على أصـــول الفكر وأقسامه وفروعه ولا تحاول البدء من ظنائن أو أحكام سابقة خاصة بها• لم تسع هذه الفلسفة الى تطبيق تفسير موحد على جملة المظاهر الفكرية وانما أرادت أن تبدأ من المراحل السابقة على التفسيرات وعلى وجهـــات النظر ومن جملة ما يستتب تلقائيا فى نطاق الحدس الاولى قبل أى تفكير بنائى للنظريات • أو بعبارة موجزة انها تبدأ من كل ما تمكن رؤيتـــه وادراكه مباشرة حيثما لا تخضع للمؤثرات التى تعمينا من جانب الأحكام القبلية والتى تجعلنا تحت رحمة سلسلة كاملة من الحقائق المقررة سلفا •

هوسرل قد اهتدى اذن الى معنى الكوجيتو وهو بصدد التسلسل الطبيعي فى دراسته • فليس عنده ما نسميه نقطة بدء نفترضها فى أول الأمر ونبنى عليها أحكاما وقضايا • اننا نتأمل تلك التجربة المهوشة الأولية التى يبدأ عندها الفكر الحقيقى ونحاول النظر اليها بوصفها أول الخيط نحو التفكير • فهذا يحدث فى الواقع ولا يمكن أن ينشأ التفكير الحقيقى ابتداء من بناء ذاتى نفسى أو ميتافيزيقى مثل النفس الانسانية أو الكوجيتو الديكارتى • وفى خلال التجربة الأولية المهوشة تتساقط الأشياء فى داخلية الشعور دون أن يتحدد منها هذا الشيء أو ذاك • ويصل التفكير الى درجة الكوجيتو خلال عملية الاستيضاح المتصل للمصاعب المتعلقة بالتفكير والملاصقة له • وللشروع فى التفكير لا بد من دراسة العلاقات المتعددة المعقدة التى تنشأ نتيجة لصلة الفكر بمدلوله • ولهذا فقد أصبحت الفلسفة الظاهرية نفسها علما وصفيا بحتا •

والعلم الوصفى البحت يتعلق بالظاهرات وحسب • والظاهرة عند هوسرل هى ما يتقدم فى بســـاطة الى النظرة عنـــد الملاحظة البحتة • والظاهرية هى دراسة وصفية خالصة للوقائع التى تمر بالفكر وتخطو الى مجال المعرفة • ولا شـــك أن هوسرل يحفظ بذلك حقوق التجربة الحسية ويضع لها مكانتها فوق كل اعتبار • ولكن عمله الظاهرى يلزمه بأن يفكر فى أمر هذه المعرفة ليدرك معناها ويستخلص شروطها وأصولها • فعندما تحاول الظاهرية دراسة الوقائع الشعورية الحقيقية التى تتمخض عن أحكام واستدلالات منطقية فهى تسعى لتقديم مفهوم هذه التجارب التى تمر بالنفس فى الحدود الضرورية جدا لابراز دلالات ثابتـــة لكل التصورات المنطقية الأساسية • فأى علم يجب أن يقوم على مبادىء مطلقة •

ولهذا فان الظاهريات ترتفع بالوصف من مجال الملاحظة الى مجال الدراسة • انها مضطرة الى ذلك حيثما يلزمهـــا أن تعقل طبيعة الفكر وشروط المعرفة • ونجد هوسرل يعجل بتعريف الظاهريات مرة أخرى بوصفها علم دراسة الوقائع الشعورية فى عمومها الاساسى البحت وقد ادركتها الكائنات الشاعرة تجريبيا فى اطار الطبيعة • وتنصب هـــذه الدراسة على الأشياء الموضـــوعية التى تجلت فى التمثيل وجعلت من نفسها معرفة • ويحدد هوسرل فلسفته من هذه الناحية فيقول انه يمكن تقديرها بوصفها نظرية متعالية للمعرفة • وهذا طبيعى حيث ان الظاهرات لا تسعى الى فهم الأشياء ذاتها او الصـــور التى تعكسها بشكل معين على الشعور وانما تسعى الى فهم معانيها ودلالاتها •

ولهذا فان دور الحدس كبير أيضا فى فلسفة هوسرل ، لانه ينفذ الى الحقائق المعقولة مباشرة ويتطلع الى الماهيات - الحدس عند برجسون نفاذ الى باطن الأشياء لاستقصاء مكوناتها الاساسية بينما هوسرل يصف الحدس بأنه ادراك لما يعقله العقل ، والفهم عن طريق الحدس ليس تفانيا فى تأمل الماهيات بالأسلوب الصوفى أو البرجسوني وانما هو تطلع الى الافكار التى تتضمنها الفكرة المدركة ، وعلى هذا فالحدس ليس مجرد ادراك شيء بسيط بالضرورة بل هو عبارة عما يقدمه شيء فى حد ذاته أو فكرة فى حد ذاتها بالاصالة ، ومن هنا يمكن القول بأن الحدس يتكون من عنصرين احدهما التجربة الحسية وثانيهما استشفاف الماهية .

وهنا ننظر من ناحية الى جانب التجربة فنجد أنها تقتضى عند هوسرل أن نتنبه الى حقيقة هذه التجربة على ضوء الاحالة المتبادلة بين الشعور وبين الشيء موضوع الشعور ، أما استشفاف الماهية فلا يتم الا عن طريق عملية استخلاص نخلص منها الى الماهيات أو نستخلص بها الماهيات .

لكيما تحتفظ فلسفة الظاهريات بطابعها العلمى الصارم الذى تطمع فيه فلا بد لها أن تظل متمركزة فى « الظاهرة » ، اذا كانت هذه الفلسفة تريد أن تكون لها صفة « العلمية » وأن تختفى كل الملامح الشكية من طريقها كميتافيزيقا فمن الضرورى أن تصوب نحو « الظاهرة » وأن تحتل مكانها بين براثنها ، باختصار لا بد من ترجمة العالم الخارجى عن الشعور ترجمة تحيله الى عالم ظاهرى ، وهذا العالم بطبيعة الحال ليس الحقيقة وانما الحقيقة التى تبدو كذلك أو الحقيقة التى تنتمى الى موضوعه، بعبارة أخرى هذا العالم هو الحقيقة المرتبطة بموضوعات معينة مثل حقيقة المجرب والمتخيل والمرئى والمتمثل والمدرك والمقدر ، فالعالم الظاهرى هو عالم الشعور وعالم كل شيء من الأشياء التى تمر كموضوع شعورى فى ذاتها .

ومن هذا كله يتبين أن مهمة الفلسفة قد أصبحت فى المذهب الظاهرى اختبارا للظاهرة فى اشاراتها الموضوعية وفى احالاتها المتبادلة مع العالم الخارجى أى أن مهمتها هى دراسة الظاهرة وسط الاحالات المتبادلة الأساسية للفعل الشعورى عند تصويبه نحو موضوع الشعور من ناحية وعند التقاطه للماهيات من ناحية أخرى ، والظاهرة هى وحدها المعطاة الى الشعور على سبيل الاطلاق ، ولما كانت موضوعية الاشياء الخارجية نفسها لا تتحول الى مجال البحث الفلسفى الا اذا تضمنتها الظاهرة فان منبع المعرفة الموضوعية الوحيد هو الظاهرة ذاتها .

ومعنى ذلك ان الموضوعية وهى أقرب الأفكار الى العلم التجريبى لا تستطيع أن تخضع لمقومات الدراسة الفلسفية الا اذا صارت معطى ضمن الظاهرة . والموضوعية هى أصدق العلامات على تكوين الاشياء تكوينا حقيقيا . الموضوعية هى اعلى درجات الثقة فى حقيقة موضوعات التفكير . فاذا كانت الموضوعية نفسها مضطرة الى ان تدخل فى طيات الظاهرة اذا شاءت المثول أمام العقل فان معنى هذا أن الظاهرة هى الخطوة الاولى الضرورية نحو الثقة العامة فى مقتضيات الفكر الفلسفى .

الظاهرة اذن هى المعطى المقدم الى الشعور بصفة مطلقة . والموضوعية ذاتها لا يتيسر لها أن تصبح مادة للفكر أو موضوعا للبحث الا اذا تمثلت تمثلا ما فى الظاهرة . والبحث الفلسفى ليس سوى تحليل الظاهرة . وهذا التحليل شىء آخر سوى التحليل النفسى والتحليل الوجودى . فالتحليل النفسى يهتم باحساسات وانفعالات خالية من المضمون الموضوعى أى لا تشير الى أشياء حقيقية كما أن التحليل الوجودى لا يهتم الا باكتشاف أوضاع حيوية داخل نطاق الفرد فى معاملاته واتصالاته . أما التحليل الظاهرى فيقوم بتحليل الظاهرة من حيث هى احالة متبادلة للفعل الشعورى مع العالم الموضوعى . فالظاهرة هى الأخرى لا تصبح موضوعا لفلسفة الظاهريات الا بعد أن يتمثل فيها عنصر الموضوعية . وعنصر الموضوعية لا يتأتى الا بالاحالة المتبادلة . وهذا هو ما يدفع الظاهرة الى التماس الصدق الموضوعى الخالص فى الظاهرة .

ولنضرب لذلك مثلا يوضحه . انني جالس الآن على مقعد أمام مكتب أسطر عليه كلماتى فى صحائف اسندتها اليه . وتوجد أمامى الى اليمين محبرة . وأنا أشعر من حين الى حين بوجود هذه المحبرة ملقاة على المكتب مع بعض الكتب . وليس لى ان أشك لحظة فى وجود هذه المحبرة فقد اشتريتها منذ أيام ودفعت ثمنها واتيت بها الى هنا . بطبيعة الحال وجود هذه المحبرة لا علاقة له بى كانسان يشعر بما يحيط به . انها هنالك موجودة ولم يعد وجودها متوقفا على نظرتى اليها لاننى حتى ولو لم اكلف نفسى مشقة النظر اليها فستظل موجودة . ولكن وجودها قد تحول الى ظاهرة أمام ادراكى لانها صارت جزءا من كيان عام تتمثل فيه كشىء مدرك من ناحية وكشىء حقيقى من ناحية ثانية . ومهما تغير وضعها او موضعها ومهما طارت الى اليمين قليلا أو الى الشمال ولو اقفلت عليها علبة صغيرة من الورق المقوى فاننى مطمئن الى انها محبرة . ويكفى أن يفرغ الحبر من قلمى الذى اكتب به كيما تمتد

بداى تلقائيا لالتقاط المحبرة ورفع غطائها وغمس القلم فيها ثم شفط الحبر بداخله عن طريق الضغط على مؤخرة القلم .

كل هذا يجعلنى أشعر بحقيقة وجود المحبرة ثم الثقة بأنها محبرة ولا شيء سوى محبرة لاننى عند احتياجى الى الكتابة الجأ اليها فأجد فيها ما يسد احتياجاتى الى التحرير . لذلك مهما تغيرت الاوضاع فهناك ظاهرة أصيلة هى وجود المحبرة على المكتب . وهذه الظاهرة تتأكد صحتها لأن وجودها منظور اليه بالقياس الى الذات الشعورية التى تتمثل لها . فوجود المحبرة يتحول الى ظاهرة بفضل خضوعها لاشراف مشاعرى ووقوعها فى مدار الوعى الخاص بى ودخولها ضمن كيان عام من العلاقات . وهذا الاشراف فى حد ذاته يعطى الشيء الموجود كيانا ظاهريا واذا أصبحت ظاهرة خضعت لمقومات البحث الفلسفى بالتالى .

ونخلص من ذلك الى أن الدعامة الاساسية أو أن حجر الاساس الذى يجعل من الظاهريات علما بمعنى الكلمة هو الاحالة المتبادلة . ويزداد حماس هوسرل فى هذا المنحى حتى تجد عباراته تعطى اصداء شبيهة بأصداء الفلسفات الواقعية أو الوضعية وتشبه الى حد كبير مذاهب التجريبيين ونزعاتهم . ولكن هوسرل فى الواقع لايدور الا فى مجالات الظاهرية ولا يلجأ الا الى حدود العالم الظاهرى . وفكرة هو سرل عن الاحالة المتبادلة للشعور تلعب دورا اساسيا فى كل فلسفات الظاهرية وفروعها .

ولما كانت الفلسفة فى تاريخها الطويل لم تمر بفترة فيتو مينولوجية ولم تخضع لاختبارات ظاهرية فلابد من اعادة تكوينها من جديد . ينبغى أن تعيد النظر فى الفلسفة من أول الامر وفقا للاسس التى تقدمها فلسفة الظاهريات . فليس هناك تاريخ للفلسفة بالمعنى الصحيح لأن الفلسفة لم تصادف قط علما وطيدا مثل علم الوجود الظاهرى . وليس هناك ما يستحق أن يحمل اسم الفلسفة العلمية الجادة بين الفلسفات كلها . والفلسفات السالفة لم تظهر من بينها فلسفة واحدة وطيدة وليس من بينها ما يستحق اسم الفلسفة . ولهذا يمكن ان يوجد تاريخ للميول الفلسفية أو تاريخ للنزوع نحو الفلسفة ولكن لا يمكن أن يوجد بحق تاريخ للفلسفة .

والفلسفة لم تصل شيئا فى نظر هوسرل سوى أنها قامت بدور الابتداء ومع ذلك فهى لم تضع الاسس بعد . ومن هنا يمكن تفسير طابع الاسبقية على الفلسفة الذى يصبغ كل مواقف هوسرل . انه يعتبر نفسه دائما كما لو كان فى بداية التفلسف بل يرى نفسه مسئولا عن

بوضع أوليات الفلسفة ، لابد من تدعيم نقط الابتداء فى الفلسفة حتى نضمن تطورها على هيئة علم جاد عن طريق زرعها فى الشعور الفردى .

وهذا الجانب من فلسفة هوسرل يجعلنا نشعر فى النهاية بان موقفه النقدى الذى يحمل كل دلالات القلق بشأن حقيقة العلم الفلسفى هو نفسه الذى يجعلنا نعتقد بأن الظاهرية ليست سوى نظرية فى المعرفة . فهذا القلق والاهتمام الذى يبديه هوسرل نحو تثبيت أوليات الفلسفة هو الذى يحيل فلسفته الى موقف معرفى نقدى .

ولكن هذا لا يعنى ان هوسرل يتابع أى نظرية فلسفية سابقة ، وفكره يقوم بالابحاث فى استقلال تام عن كل الذين سبقوه . ولكنه تأثر رغم ذلك بفلسفة هيوم وصار ينظر الى الموضوعية كانها عصب الحياة فى الظاهرية لما تحمله فى طياتها من معنى العموم والديمومة . وأى فعل من الأفعال أو اى حدث يصبح صادقا وصحيحا بطريقة موضوعية اذا كان صادقا بالنسبة الى كل الأزمنة وكل الموضوعات الممكنة . واذا كان الامر كذلك فالمثل الاعلى للعلم المطلق يوحى بضرورة اكتشاف الوجود المطلق . والوجود الوحيد الذى يستحق أن يحمل اسم العلم المطلق بهذا المعنى هو الذى يعطى لنا بصورة ضرورية . والوجود الوحيد الذى يمكن ان يعطى بالضرورة هو الوجود الظاهرى أو الوجود فى الشعور ، وفكرة المطلق عند هوسرل هى فكرة علمية أو بعبارة أدق هى فكرة معرفية .

ولكى تصبح الفلسفة علما وطيدا يجب التوحيد بين الذاتى والموضوعى . ومن المعروف ان الوجود عند هوسرل ـ حتى وجود الشعور نفسه ـ هو وجود على هيئة شعور بشىء ما . وهذا معناه أن وجود الشعور هو وجود بالاضافة او الحاقا بشىء او بموضوع . ولما كان الشعور أولا وقبل كل شىء فعلا من الافعال أو حدثا فهو شعور بشىء محدد وليس له أن يصبح شعورا مالم يكن نوعا من الاحالة المحددة الى شىء محدد .

والوجود اطلاقا اى بالمعنى المطلق هو الوجود فى الفعل الشعورى أو فى الشعور . وهذا هو الوجود الواقعى الماثل وليس بالوجود المجرد ، ولذلك فان اللحظة الحاسمة فى هذا السياق الظاهرى وفى هذا المفهوم النظرى العام هى اللحظة الابتدائية التى اكتشف فيها هوسرل معنى الاحالة المتبادلة بوصفها ما يعطى الشعور صفاته الاساسية . فلما كان الشعور شعورا بشىء ولما كان وجود الاشياء والموضوعات وجودا محددا

بالنسبة الى الشعور فان الاحالة المتبادلة بين الفعل الشعورى وبين موضوعات الوجود الخارجى تصبح أساسية فى مفهوم الفلسفة الظاهرية .

فهذه الاحالة هى التى تستبعد كل انواع العلم او التعالى مما قد يكون سببا أو داعيا الى الشك وعدم الوثوق . وهى التى تزيل القبلية ايضا من عناصر الفكر . ولكنها تبقى الموضوعية وتوحد بين الذاتى والموضوعى وبذلك تجعل من الظاهرية المتعالية الظاهرية الوحيدة الممكنة . بل هى الاداة التى ظل هوسرل يستعملها فى حل معضلات الفلسفة الأبدية واحدة تلو الأخرى . انها المبدأ الذى سمح له بأن يقدم فكرته عن العملية التى تصبح بها الفلسفة حقيقة فلسفة وهى عملية التحليل القصدى . ويعنى هوسرل بالتحليل القصدى التفكير فى الشعور بصورته الجديدة أى بصورته وهو متجه بطبيعه نحو الاشياء الخارجية .

ولكن هوسرل من هذه الناحية اشبه بفرانتس برنتانو . ولهذا تظهر على افكاره الملامح العلم نفسية التى سرعان ما يتخلص منها ويتقى تفكيره الفلسفى من آثارها . (١) ومع ذلك ففكرة الاحالة المتبادلة كانت أول الامر عنده نفس ما كانت عليه فى مفهومها الذى أوضحه برنتانو وهو أن الاحالة المتبادلة هى العلاقة العقلية بموضوع متميز لكل فعل شعورى على نحو ما هو عليه . ولكن هذا المفهوم كاد يختفى تماما فى نهاية كتاب هوسرل عن الأبحاث المنطقية Logische Untersuchungen الذى كان من أوائل كتبه واصدره سنة ١٩٠٠ . ففى نهاية هذا الكتاب نجد بصعوبة لمحات من تفكير برنتانو عن الاحالة المتبادلة ان لم تكن هذه اللمحات قد اختفت تماما .

فقد انتقل هوسرل عن طريق فكرته عن الدلالة الى نوع من مثالية المحتوى الموضوعى للشعور . وهذا صار يقتضى لحظة باطنية أو محايثة Immanent لكل فعل من أفعال الشعور على حدة . وهنا نلاحظ تعبيره الذى يؤكد فيه أن تحليل الشعور وحده هو تحليل ماهية الموضوع . وهذه الموضوعية هى التى بدونها لا تصبح الفلسفة علما صارما . فهذا نوع جديد من احالة الذات الى موضوع ماثل أو هى محاولة لتجسيم الذات . ولكن هذه فى الواقع مرحلة متأخرة من مراحل الظاهرية لا تظهر الا بعد اعمال الوسائل العملية لتحقيق المنهج الظاهرى . اما الآن فان الظاهرية تتحقق من نفسها شيئا فشيئا بواسطة تحديد

(١) هوسرل : الافكار الموجهة للظاهريات ص ٢٩٢ (طبعة فرنسية ترجمة ريكير) .

الأوصاف الخاصة بفعل الشعور باعتباره تكوينا قصديا لموضوعه الخاص به .

وهكذا نجد ان هوسرل يخضع لثلاثة افكار رئيسية أولا عن المفهومات الخاصة بالعلم وبدلالة البحث عن الحقيقة المطلقة ثانيا وبالمقاييس التى يفرضها لهذه الحقيقة المطلقة ثالثا .

فالعلم عنده هو فرع المعرفة الذى يمكن التحقق من كل عبارة من عباراته . العلم هو ما يمكن تبرير كل جملة من جمله . وبتطبيق هذا على الفلسفة يصبح المثل الاعلى تعريفا لما يسمى بالمعرفة المطلقة الخاصة بالوجود المطلق بصورة يمكن فيها تبرير الحكم تبريرا كاملا فى باطن الشعور . اذ ان هذا هو المكان الوحيد الذى يقع فيه احتكاك بين الوجود الموضوعى وبين الشعور .

فاذا قدرنا أن العلم المشار اليه هو الفلسفة نفسها وان موضوع هذا العلم الفلسفى هو الوجود ــ وجود شىء أو مجموعة أشياء أو عملية أو حدث ــ فان الصدق النفعى أو البراجماتيكى يصبح غير كاف . فى هذه الحالة ينبغى النفاذ الى الصدق والصواب الدائمين المفروضين فى ماهية الموضوع المعروض للبحث . وذلك يعنى أن الفلسفة اذا تحققت لها صفة الجدية التى نلمحها عادة فى العلوم والرياضيات واذا صارت علما على النحو الذى يبناه فانها فى هذه الحالة تصير علم ماهيات ماهو موجود لا علم ماهيات الوجود .

يأتى بعد ذلك دور الحقيقة من وجهة نظر الظاهريات التى افرغت لها اهتماما كبيرا . فنجد أن هوسرل قلما يتحدث عن الحقيقة ذاتهـا كمشكلة بينما يهتم اهتماما واضحا بما هو حقيقى . ان مشكلة الحقيقة لا تسترعى انتباهه وان كان تعبير الحقيقة ذاته كثير الورود فى كتاباته . ان الذى يشغله فعلا هو ماهو حقيقى من جهة والطريقة التى نضمن بها أن ما نعرفه حقيقى من جهة أخرى . ولهذا فان نظرية الظاهريات المتعالية الخاصة بالصواب لا تتميز من نظريتها الخاصـــة بالصـــدق الموضوعى للمعرفة . ونظرية الصدق الموضوعى مرتبطة بنظريتها عن البينة . والبينة فكرة أساسية من افكار الظاهرية . والمعرفة فى نظرها لا تصبح حقيقة الا فى الحدود التى يصبح فيها موضوعها معطى أو بينا . وهنا يستعين فلاسفة الظاهرية بالاحالة المتبادلة للشعور . وكلما قمنا باستخراج المقتضيات العامة لمذهب الاحالة المتبادلة اصبح من اليسير لنا أن نقوم بتفسير فكرة البينة من حيث هى تعقيل كامل للتجربة أى

من حيث هى منطق كامل للوجود . فهاهنا نجمع فى هوية تامة الوجود والصادق . فالوجود هو الصادق والصادق هو ما يضعه العقل موضع التفكير .

ثم يأتى دور مقاييس الحقيقة فنجد أن الظاهرية تحاول تحديد المثل الأعلى للصدق ولكن هذا التحديد يتحول الى شرح آخر للفظة البينة . فالذاتية المتعالية قد أشارت على وجه التخصيص الى نشوء الوجود الصادق فى الاحالة المتبادلة للشعور . وهنا يصبح الوجود الصادق هو الوجود المعطى فى ذاته أى الوجود البين . والفلسفة الظاهرية فلسفة جادة جعلت مثلها الأعلى الذى تسعى اليه .. الصواب الموضوعى لمعرفتها .

وهنا يتعين علينا تغيير الكوجيتو الديكارتى أى عبارة «أنا أفكر» . والكوجيتو الجديد لا يثبت وجود « الانا » ولكنه يتجه الى تدعيم فعل الكوجيتو ذاته . وبدلا من أن نقول : انا أفكر فأنا اذن موجود . تصبح عبارة الكوجيتو الظاهرى : أنا أفكر فذاتى المفكرة اذن موجودة . وأهمية الكوجيتو الجديد تظهر فى محاولته ابراز « الكوجيتا توم » أى مادة التفكير الى جانب الكوجيتو . وعبارة أنا أفكر اذن فذاتى المفكرة موجودة لا تعنى شيئا سوى وضع « الكوجيتاتوم » – أى موضوع التفكير – وضعا قويا مناسبا للظاهريات . والكوجيتو ذاتى المفكرة وقد احتــوت على موضوعات للتفكير . « والكوجيتاتوم » ما لا يمكن أن يصبح الكوجيتو بدونه . وهو ما يظهر بنفس أسلوب الكوجيتو المباشر وبنفس الثقة والوثوق فيه . وأهم مقيــاس من مقاييس الصدق الحقيقى الواضح هو أن يصبح الكوجيتاتوم أى موضوع التفكير مالكا لنفس خصائص الكوجيتو أو الأنا المفكر . وذلك لأن أخطر حقيقة تعرضها الظاهرية هى أن وجود الكوجيتاتوم أو موضوع التفكير لا يمكن أن يكون محل شك .

وبهذا المعنى الجديد يصــبح كل من الوجود والصـــدق دالتين للوضوح البين . فالوجود هو المعطى الى الشعور والموجود بصورة مطلقة هو المعطى بصورة مطلقة، اذ اننا اذا كنا قادرين على اظهار أن الوجود الذى يملكه أى موضوع على هيئة كوجيتاتوم هو وجوده الحقيقى تصل بذلك الى وجود موضوعى معطى بصورة مطلقة وهو نفسه بالتالى الوجود المطلق ذاته .

وهكذا يمكن من هذا العرض الوجيز أن نكتشف معنى الظاهرية . ونرى بذلك أن مثالية هوسرل على هذا النحو ليست مثالية ميتافيزيقية بأى معنى من معانى الفلسفات القديمة . انها فلسفة محايدة ميتافيزيقيا

أى انها فلسفة لا تحاول أن تبعث المثالية فى الموجودات وانما تحاول أن تأخذ المثالى فى اعتبارها وتكتفى به بوصفه كل الوجود الذى تحتاج اليه .

وقد رأينا أن الظاهريات تغرس كل جذورها فى واقعية الظاهرة وتجعل من هذه الظاهرة مادة للتفكير عن طريق الاحالة المتبادلة للشعور . وبهذا تخلق كل حقيقة الشعور عن طريق الملاء الذى تفرغه فيه حقائق الحياة والوجود وتجعل وجود الظاهرات مباشرا كموضوع للتفكير . وبهذا تصبح الظاهرية كل صفات العلم من جهة ومن ذلك تحتفظ لذاتها من جهة أخرى بفلسفة حقيقية تخضع لمقاييس الوضوح البين . ولذلك تتحدث عن مثالية جديدة لا تضع فى أول الطريق مبدأ أو مجموعة من المبادىء التى تستخلص منها كل افكارها ونظراتها وانما تخلق حقيقة موضوعات التفكير فى كل لحظة بحيث تصبح الحياة كلها فلسفة للظاهرات .

٣ ـ الملامح الرئيسية لفلسفة الظاهريات :

الظاهريات هى آخر صورة من صور التطور الفكرى الحديث . وقد أخذت هذه الفلسفة مكانتها بشكل عام بعد الحرب العالمية الاولى حينما انتشرت مؤلفات مبدعها الفيلسوف الالمانى هوسرل . وعلى الرغم من أن الفلسفة الوجودية قد جاءت بعدها فى الترتيب الزمنى وأن الوجودية اشتقت معظم مبادئها واكثر عناصرها من فلسفة الظاهريات فان هذه الأخيرة أى فلسفة الظاهريات تعد آخر صورة من صور التطور الفلسفى لما تجدد على يديها من المخطوطات التى لم تكن معروفة حينذاك . واول فيلسوف وجودى تتلمذ فعلا على هوسرل هو الفيلسوف الالمانى مارتن هيدجر كما تتلمذ عليه روحيا من بين الفرنسيين موريس ميرلوبونتى الذى توفى منذ خمس سنوات والذى كان المواصل الحقيقى لهوسرل ومن أشد الفلاسفة تأثرا بالظاهرية فى أسلوبه وفى تفكيره ، وكذلك الفيلسوف الوجودى جان بول سارتر الذى كان أكثر ميلا الى أسلوب التحليل الوجودى .

والظاهرية تأخذ اسمها من الظاهرة Phénomène وعلى الرغم من ذلك فهى شىء آخر غير المذاهب المادية والحسية المعروفة . فالظاهرة تخالف ما قد اصطلحنا على تسميته بالمظهر Apparence وقد شاعت فى القرن التاسع عشر فلسفات مظهرية يطلق عليها اسم Phénoménalisme أو Phénoménisme وهذه المظهرية

الأخيرة استخدمها الفيلسوف رنان فى كتابه عن مســـتقبل العلوم حين أشار الى أن المظهرية هى المذهب الوحيد الصحيح • وتعنى المظهرية أننا لا نستطيع أن نعرف الاشياء فى ذاتها ولكن يمكننا فقط ان ندرك مظاهرها الخارجية . فهى أولا تأخذ الاشياء بمظاهرها . ومن ناحية ثانية تنكر وجود شىء آخر وراء هذه المظاهر • واذا سلمت ثالثا بوجود شىء سوى ما يظهر للحواس فانها تنكر قدرة العقل على الوصول اليه .

أما فلســـفة الظاهريات Phénoménologie فهى تستمد كيانها من الظاهرة على أساس رغبتها فى الوصـــول الى مرتبة العلم الحقيقى ، فلسفة الظاهريات هى علم الظواهر . والظاهرية تعتمد على الظاهرة من أجل وضع فلسفة الظاهريات فى مصاف العلوم ومن أجل الوصول باليقين الفلسفى الى مرتبة اليقين بالأســس التجريبية الحقيقية . لهذا تقوم أساسا على الاعتراف بالظـــاهرة لا بالظهـــر • انها تلتمس ادراك الظاهرة بوصفها تعبيرات عن مهايا حقيقية فى الوجود الانسانى • وكثيرا ما كان الفيلسوف الألمانى هوسرل Husserl (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) مؤسس مذهب الظاهريات يتلفت حوله وهو يلقى محـــاضراته قائلا ان الظاهرة هى ما يراه فى ذلك الحين . هذه هى الظاهرة .. ما نراه هنا.. حولنا .

والظاهرة هى الخطوة الاولى الحقيقية التى تقيم عليها عقول الناس معرفتها بكل شىء • وليس هناك مايدعو لأن يكون المرء فيلسوفا من أجل الوصول الى هذه الحقيقة • ان الناس الذين يمضـــون على ســـليقتهم ويتركون أنفسهم لطبـــائعهم يقفون على حقـــائق كل ما يدور حولهم بنـــاء على الظاهرات التى يلتقطها الذهن • وفلسفة الظـــاهريات لا تبحث الا عن هذا الشعور التلقائى المباشر الذى يشرع فيه عامة الناس من أجل اقامة معارفهم وتجميع مواد علومهم • أو بعبـــارة أخرى ان فلســـفة الظاهريات ترى ان أوفق وضع بالنسبة الى الفلسفة هو ان تبدأ فى تشييد أركانها دون أن تفترض وجود أى حكم سابق فيما يتعلق بأى شىء حتى بمفهوم الفلسفة ذاته •

ولو أردنا أن نقف على المنبع الاصيل لكل تعبير فكرى أو عقلى فسنجد أن هذا المنبع هو الرؤية .. مجرد الرؤية .. هذا هو القانون الجديد الذى ينبغى أن نترسمه من أجل الوصول الى حقائق الاشياء (١) •

---

(١) راجع كتاب « الأسس المعنوية للأدب » للمؤلف حيث يوجد بحث وافٍ عن ظاهرية التعبير الأدبى (دار المعرفة) .

وستلغى كل تصور تبنيه أذهاننا قبل أن نشرع فى اكتشاف الظاهرة ، لن نقيم فى عقولنا أى تصور حتى عن مهمة الفلسفة وعن حقيقة عملها ووظيفتها قبل أن تلتقط مشاعرنا جملة الظاهرات الخارجية • فالحقيقة الخاصة بأى شيء لا يمكن تعريفها الا بأنها تجربة حية لحقيقة هذا الشيء أو ذاك • وهذا يعنى أن الحقيقة هى الوضوح البين ، أو الحقيقة هى هذا الذى لا يقبل التعارض أو التفرق فيما يتعلق بالمرئيات المحسوسة وأوضاع الموجودات فى اطار حياتنا العامة . اذن الشيء الحقيقى هو الوضوح الاصيل البين بذاته فى كل مانراه من حولنا ونطمئن الى سلامة احساسنا به •

ولكن تلك التجربة الحية ليست جزءا من عاطفيات المرء فى الاحساس الشخصى • فليس هناك انفعالات تقضى بالحكم على الاشياء فى ميل عاطفى • ومن الواضح ان العاطفة لا تصلح لأن تكون مبعثا لطمأنينة راسخة فى اعتقادنا نحو الاشياء • أو بتعبير آخر انها لا تضمن شيئا ولا تعطى أى ضمان ازاء الخطأ ولا تحمى العقل من الزلل • أما الوضوح البين فهو الاسلوب الاصيل لعملية الاحالة المتبادلة • أى ان الوضوح البين هو الطابع الذى تتميز به اللحظة الشعورية التى يتقدم فيها الشيء نفسه الذى تتحدث عنه بلحمه ودمه أو بشخصه الى الشعور حيث يكون الادراك الحدسى مفعما أو مليئا بالتجربة • فليس هناك شعور بكر قط • والوضوح هو الصفة التى تتميز بها طريقة الاحالة بين الذات وبين الموضوع فى الكشف عن طبيعة الشعور وفى تبيان حقيقة الوعى .

واذا أردنا أن نضرب لذلك مثلا فلنتسأل أنفسنا : هل العبارة الآتية « الحائط أصفر » تتضمن ماهيات على صورة حكم ؟ هل قمنا باستخلاص ماهيتى الحائط والاصفرار ثم قمنا بتضمينهما هذه العبارة ؟ أو بعبارة أخرى نسأل : هل يمكن ادراك اللون وهل الاصفر هو هو فى الادراك المباشر وفى الذاكرة وفى المخيلة مستقلا عن السطح الذى رأينا اللون مطروحا عليه ؟ والجواب طبعا بالنفى لأنه ليس من اليسير أن يفكر العقل فى لون منفصل عن الجسم المكانى الملتصق به• بل لعل ذلك مستحيل لأننا لو استطعنا بخيالنا تغيير موضوع اللون وسحب صفة « المكانية » منه فسنحذف بذلك ايضا امكانية وجود الموضوع اللون ذاته ونصل بالتالى الى شعور بالاستحالة • وهذا الشعور نفسه يبعث أمامنا عنصر الماهية •

اى أن الماهية لا تتكشف للشعور الا عن طريق الحدس الحى أو الحس المباشر . وبذلك يختفى الطابع الميتافيزيقى من عملية اكتشاف الماهية . ولكن لا يوجد فى هذا الموقف الفلسفى الظاهرى ما يتم عن الواقعية الافلاطونية التى زعمت وجود مهايا الاشياء وجودا حقيقيا ، ففى العصور الوسطى المسيحية انقسمت الفلسفات كلها الى تيارين رئيسيين : احدهما يتمسك بالواقعية réalisme وثانيهما يتمسك بالاسمية nominalisme والاسمية هى التى لاتعترف بوجود الماهيات أو المثل او حقائق الغيب الا بوصفها كلمات جرت مجرى الاستعمال المتفق عليه . أما الواقعية فترى لهذه الالفاظ مقابلات حقيقية وجودية فى عالم الواقع دون أن ندركها . (1) وبطبيعة الحال لا يمكن أن تشبه الظاهرية هذا الموقف الاخير فى شىء . والماهية هنا فى هذه الفلسفة الجديدة هى مابه يظهر لى الشىء نفسه على صورة عطاء أصيل . اى أن الماهية فى نظر الظاهرية لا تعدو أن تكون معطى تتقدم به الموجودات الى الوعى .

ولهذا فاذا شئنا الاجابة عن السؤال : هل الحائط أصفر ؟ أجد امامى بعض الحلول العملية التى يجب أداؤها من أجل الاستمساك بالنتيجة أو لمجرد التوصل اليها . فاما أن ادخل الى الحجرة وانظر الى الحائط فأحقق بذلك حلا على مستوى أدراكى . وهذا الحل يعتمد على الوضوح الاصيل الذى يسميه هوسرل التجربة . واما أن أحاول استعادة لون الحائط من الذاكرة . أو أستفسر من بعض الناس الآخرين عن هذا الشأن . وفى الحالتين الاخيرتين يكون عملى عبارة عن محاولة اختبار وفحص ما اذا كان لدى أو لدى الآخرين تجربة حاضرة حتى ذلك الوقت عن لون الحجرة .

والواقع انه من الضرورى أن ننظر فى مدى ارتباط المضمون فى كل عبارة بالمؤدى المنظور الذى تحاول التعبير عنه . ينبغى أن تمر امكانية التحقق الواقعى للعبارة أو للحكم بهذه التجربة الحاضرة للشىء نفسه . وهكذا يصبح الوضوح البين قريبا لكل عملية فكرية يراد بها تعقل الواقع والنظر فى الاحداث والموجودات . بل يصبح الوضوح البين معنى كل تحقق وكل تعقل . فليس هناك حقيقة مطلقة . انما يمكن تعريف الحقيقة بالمراجعة والتصحيح والكشف عنها فى قلب الحاضر الحى . فالحقيقة

---

(1) كاريه : الواقعيون والاسميون ص ٣٨
Carré (M.): Réalists and Nominalists (1946) Oxford

ليست شيئا وانما هي حركة . ليس هناك شيء في الخارج اسمه الحقيقة وانما توجد مؤديات الى ما يصح ان تطلق عليه هذا اللفظ : لفظ الحقيقة . ولا وجود للحقيقة الا اذا تحققت فعلا بنفس هذه الحركة .

وقبل ان ناخذ في سرد ما يتصل بالظاهرية من حيث المذهب والمنهج يمكن أن نعرج قليلا للحديث عن الفيلسوف ادموند هوسرل مبتدع هذا اللون الجديد من التفكير الفلسفي . لقد ولد هوسرل باحدى بلدان مورافيا من أسرة اسرائيلية وقام بدراسات علمية حتى حصل على الدكتوراه في فيينا سنة ١٨٨٣ . وكانت رسالته في الدكتوراه حول موضوع من موضوعات فلسفة الرياضيات عنوانه : بعض الاضافات الى نظرية حساب الدالات . وكان اتجاهه رياضيا خالصا في أول الأمر فقام بنشر كتابه عن « فلسفة الحساب » والجزء الاول من كتابه المسمى « مباحث منطقية » ثم الجزء الثاني من هذه المباحث في السنوات ١٨٩١ ، ١٩٠٠ ، ١٩٠١ على التوالي . وكما كان في مبدا أمره متاثرا بالبحوث الرياضية وبمستلزماتها الدراسية خضع في مطلع حياته لتاثير المدرسة النفسية التي ساهمت في تفسير مفهومات الفلسفة العقلية والتصورات العلمية والرياضية عن طريق اللجوء الى الشروح النفسية وكان من أقطاب هذه المدرسة جون استيوارت مل وفرانتس برنتانو . (١)

ولهذا جاءت بحوثه الظاهرية الاولى مصطبغة بهذا الاتجاه . وأخرج اول مبحث في الظاهريات تحت عنوان « فكرة الظاهريات » في سنة ١٩٠٧ كما قام بنشر كتابه « الفلسفة علم وطيد » . واخذ يستقل شيئا فشيئا عن مفهومات علم النفس وتفسيراته حتى قامت الظاهرية بدورها الرئيسي في المنطق البحت (Logisme) ووصلت الى قمة التفكير الفلسفي الخالص . وجاء بعد ذلك كتابه عن الافكار الرئيسية في الظاهريات الخالصة وفي فلسفة الظاهريات سنة ١٩١٣ وهو الجزء الاول من كتابه الافكار Ideen ويستطيع من يرغب في الاستزادة من التعرف على الفرق الدقيقة بين الظاهرية وبين غيرها من الاتجاهات والمذاهب أن يطالع بحثا صغيرا في هذا الصدد تحت عنوان : « كلمة أخيرة عن افكارى بشأن الظاهرية الخالصة » وهو البحث الذى نشره هوسرل سنة ١٩٣٠ في العدد الحادى عشر من المجلة السنوية .
Jahrbuch Für Philosophie und Phänomenologische Forschung.

---

(١) ليس هناك دليل على معرفة احد هذين الفيلسوفين بالآخر فالاول انجليزى والثانى ألمانى وكلاهما معاصر للآخر وينتمى الى النفسانية المنطقية Logische Psychlogismus

ومما يذكر أنه صار استاذ الفلسفة بمدينة فرايبورج ابتداء من سنة ١٩١٦ . ونشر كتابه « مقدمة الى ظاهريات الشعور بالزمن الداخلى » سنة ١٩٢٨ . وكتب مقدمة هذا الكتاب تلميذه مارتن هيدجر Martin Heidegger المولود سنة ١٨٨٩ والذى صار فيما بعد فيلسوف الوجودية الاكبر • ثم قام هوسرل بطبع كتابه « المنطق الصورى والمتعالى » سنة ١٩٢٩ وكذلك كتابه عن «التاملات الديكارتية» بالالمانية ثم بالفرنسية سنة ١٩٣١ وهو مجموعة دراسات كان قد القاها فى جامعات باريس واستراسبورج بفرنسا على شكل محاضرات •

وبعد ذلك بخمس سنوات اى فى سنة ١٩٣٦ على وجه التحديد نشر أهم مؤلفاته جميعاً وهو « أزمة العلوم الاوربية والظاهريات المتعالية » • وقام تلميذه لاندجريبه Fandgreb الاستاذ بجامعة كولونيا حاليا بنشر كتابه عن « التجربة والحكم » فى سنة ١٩٣٨ وهى نفس السنة التى مات فيها هوسرل • وتوجد حاليا مخطوطات هوسرل التي تبلغ حوالى أربعمائة مخطوط على أرفف أرشيف هوسرل الذى أقيمت له مكتبة خاصة فى كولونيا • ولا يزال عدد آخر من المخطوطات موجودا فى حوزة الاستاذ فان بريدا Van Breda بجامعة لوفان فى بلجيكا • وهو الذى نقل تراث الفيلسوف هوسرل من فرايبورج الى بلجيكا خوفا من الاضطرابات السياسية داخل المانيا بمساعدة زوجته •

وحياة هوسرل خالية من أى احداث غير علمية اللهم الا اذا ذكرنا اضطراره الى ترك عمله فى جامعة فرايبورج ليحل محله فى التدريس بها تلميذه مارتن هيدجر قبل أخريات سنوات حياته • اما من الناحية العلمية فحياته مليئة بالاكتشافات والتطورات التى كادت تجعل لفلسفة الظاهريات اكثر من مفهوم وأكثر من موقف • وللآن يجد الباحثون صعوبة شديدة فى تمحيص آرائه وافكاره الفلسفية وتحديدها بصورة حاسمة • بل انهم لا يستطيعون الوصول الى اتفاق بشأن آرائه المتعددة المتفرقة • وكلما ظهر كتاب من الكتب التى لم يسبق نشرها ألقى ذلك الكتاب ضوءا جديدا على جوانب فلسفته وكشف عن مقومات مجهولة فى هذه الفلسفة ، بل كلما تم طبع احدى مخطوطاته وكمل اخراجها الى عالم الفكر المعاصر أحدث ذلك تحولا فى مفهوم الظاهريات وابرز كيانها على نحو جديد وأعطاها قالبا لا عهد لنا به • لذلك ينبغى أن نقف على أساس المشكلات منذ مبدئها فى فكر هوسرل حتى يمكننا أن نتطور معه الى المفهوم الاخير للظاهريات •

وأول وأهم ما تحاول الظاهريات ان تقيمه هو نظريتها فى المعرفة. وليس لنظرية هوسرل فى المعرفة شبيه بما سبق ان جادت به أى فلسفة. فهو لا يحاول أن يمشى فى اثر أحد . ان نظريته تقوم على أساس النفاذ الى ماهيـة الموقف المعرفى من حيث هو أسـلوب ومن حيث هو طريقـة يستلهمها الفعل الصادر أو العقل القصدى . اى انه بعبارة اخرى تفكيك للوحدة المثالية للمعرفة وتحليل لها الى عناصرها القصدية . والقصدية هنا يراد بها الصفة المستخدمة للتعبير عن افعال الذهن البشرى ونظراته التى تتجه قصدا الى موضوعاتها فى العالم . فكلمة القصدية يراد بها أن هذه العناصر تتجه بطبيعتها نحو موضـوعها وأن ثمـة نوعا من الاحالة المتبادلة بين هذه العناصر القصدية وبين الموضوعات التى تشغلها .

وقد أمكن الوصول الى عنصرين أساسيين من عناصر ماهية الدلالات الخاصة بالأشياء او الى صفتين جوهريتين فى ماهية الدلالة فى الأشياء : أولا توصف الاحالة المتبادلة للدلالة بأنها كاملة لارتباط كل عنصر من عناصر الدلالة بالموضوعية على طريقته الخاصة ولصدورها التلقائى عن الشعور .

والدلالة هى معنوية الشىء فى السـياق العـام واختصاصها بنمط وأسلوب معينين . والاحالة المتبـادلة هى التقاء القصـد فى الوعى وفى الأشياء أو هى خاصية الوعى فى الاتجاه نحو الأشياء او فى الاشارة الى الأشـياء . وصفة الموضـوعية هى صـفة التعـالم الأصيلة الثـابتة فى الموجودات . والمنهج الظاهرى يتلخص فى أنه سـعى من أجل التقـاط الماهيات أو الدلالات المثـالية من مجرى الأحداث والوقائع التجريبية ، لهذا يعتمد المنهج الظاهرى أساسا على الاحالة المتبادلة . وهى كاملة كما سبق قولنا لأنها تسـتمد موضوعيتها من حقيقة الصـدور التلقائى عن الشعور .

وتوصف الدلالة ثانيـا بالمثـالية أى باللاحقيقة . ومعنى هذا أن الدلالة تستصفى نفسـها أو تستخلص ذاتها من العـلاقات والوشـائج الوضـعية . فهى كالدلالة تتصف بالمثالية والمثالية تحررها من التقيد الحرفى بالمرئيات . وهذه الصفة هى التى تحدد أسلوبها وطابعها الخاصين فى الوجود والامتثال داخل الشـعور وتميزها بالتـالى من كل العنـاصر الشعورية ذات الطابع النفسى . فهنا فى مثالية الدلالة استصفاء ونقاء من تحديدات التجارب وعلو على الواقع بكل أشـكاله العمليـة والنفسـية والعضوية .

ونقول مرة أخرى : ان الدلالة هي المعنى المستخلص للاشياء المدركة أو لموضوعات التفكير • لذلك نجد أن الدلالة ذات ماهية وهذه الماهية تأخذ طابعا معينا في تحديد صفاتها • فهي من جهة تشير الى مدى القوة في الترابط الواقع بين الدلالة وبين الموضوعية • اذ تنبعث الدلالة تلقائيا من الوعي ، بل يمكن القول من هذه الناحية انها تصدر صدورا عن تلقائية الشعور ازاء الأشياء التي تحمل صفة الموضوعية في العالم الخارجي. أو بعبارة أخرى ان الوجود الموضوعي هو وجود العالم ولكن هذا الوجود الموضوعي يسبغ موضوعيته على عالم الشعور لاعتماد الشعور على مرئيات العالم الخارجي •• ولكن الشعور هو الذي يضفي صفة الحقيقة والوضوح البين على المدركات بما فيه من وحدة وتعقل • وبالتالي تنطبع فيه الموضوعية حتى تصبح هذه الموضوعية خاصية الشعور التي تستمدها منه كل الأشياء • فموضوعية الوجود مستمدة من موضوعية الشعور بوصفه جملة موضوعات تجمعت فيه على هيئة وحدة متناسقة • وهذا هو اول عنصر من عنصرى الماهية • أعنى أن الماهية لا تنفصل عن العالم الموضوعي الذى توجد فيه الأشياء وتجرى به الاحداث وتقع فيه الظواهر •

ومن جهة أخرى تشير الماهية الى أن الدلالة تتصف بالمثالية أو بما يشبه اللاحقيقة داخل نطاق الشعور • وهذه الصفة الثانية لا تبعدها عن الموضوعية لاقترانها بالنتائج المستخلصة وارتباطها بالمؤديات المعنوية فيما يتعلق بحقائق الأشياء • ولكنها في الوقت نفسه تميزها من الحالات النفسية والعناصر السيكلوجية الكثيرة التي تتوالى وتتابع داخل الشعور أو التي يفيض بها الوعي عادة • لذلك يمكن أن نقول بعبارة موجزة : ان الدلالة تكمن في نطاق الشعور ولكن على مستوى مخالف للمستوى النفسي • أو بعبارة موجزة أخرى تحتمى الدلالة داخل الشعور بالطابع المثالي الذى يقيها الاختلاط بالخواطر والانفعالات النفسية كما يميزها من الأحاسيس التجريبية العادية •

وعلى الرغم من تميز مستوى الدلالة على هذا النحو وعلى الرغم من اشتباكها بحلقات الاستلهام المعنوى •• على الرغم من كل ذلك لا تنتمى دلالة الأشياء على نحو ما وصفناها مما اصطلحنا على تسميته بالمعرفة • لا تصل الدلالة مع ذلك كله الى مستوى معرفي • فمن الزم صفات المعرفة انطباقها على حقيقة موضوعية • ينبغى أن يكون هناك مقابل خارجي موضوعي للشيء حتى يمكن ادماج دلالته في فصول المعرفة • وهذه المقابلة هي موضوع البحث الفكرى بل وموضوع الدراسة التي تسمح للدلالة بأن تكون معرفية • اى أن نظرية المعرفة الظاهرية تبدأ من نقطة انشغال العقل

بالمطابقة بين ما نعرف وما هو موضوع للمعرفة . هذه العملية بالذات هى التى تتيح للدلالات فرصة الانتقال الى المستوى المعرفى . فحين نتكلم عن محاولة الشعور لتحديد هذا الانطباق وعن العملية التى يقوم بها الشعور من اجل اختيار المقاييس الصالحة لبحث حقيقة الدلالة بداخله نكون قد خصصنا بالكلام الصفة الثانية لماهية الدلالة التى سبقت الاشارة اليها . ومعنى ذلك طبعا أن الماهية تستلزم صفة الحقيقة . وصفة الوضوح البين من اختصاص الشعور بتأمل المطابقات واختيار المقاييس لفحص الدلالات . الشعور يقوم من تلقاء نفسه بعقد المقارنات بين المدركات وحقيقتها فى داخله والشعور يعمد الى مقاييس فحص الدلالات فينتقى افضلها وأسلمها . ومن ثم يكتمل للنظرية القصدية عنصرا الحقيقة والوضوح البين وهما الخاصيتان الأوليتان الضروريتان للتركيب المعرفى القائم بين الدلالة وبين الحقيقة الموضوعية .

فاذا نظرنا فى ابسط أنواع القصد او فى صورة من أكثر صوره بدائية واولية وهى تلك التى تكون الدلالة فيها حاضرة فى الشعور نجد أنفسنا امام تاكيدين خاصين بالمعرفة . فمن الجانب الايجابى تشبه المعرفة كل فعل من أفعال الشعور فى أنها فعل تحضر فيه الدلالة امام الشعور . اما من الجانب السلبى فلا يمكن أن يكون مجرد حضور الدلالة البسيطة معرفة . ولذلك فان تحليلنا للشعور ليس تحليلا للدلالة كما هى وانما هو تحليل للأسلوب الذى تحضر الدلالة وفقا له أمام الشعور فى العقل المعرفى .

وهكذا نجد أن الظاهرية حين تعنى بالماهية العنصرية للقصد فهى تعنى بما يبقى هو هو لا يتغير فى كل تجربة قصدية حية . انها تجد من الأوفق فى هذه الحالة ان تقتصر تحليلها على ابسط أنواع القصد . وابسط انواع القصد قصد الدلالة لأنه القصد الوحيد النقى (أولا) كما سبق القول . ولأنه (ثانيا) يقوم فى أساس كل نوع آخر من أنواع القصد . أى ان قصد الدلالة لابد أن يبلغ درجة النقاء من أوشاب التجارب من جهة وأن يوجد فى أصل كل أنواع القصد من جهة أخرى . ومع ذلك فان هذا القصد البسيط النقى هو قصد فارغ وبوصفه فارغا لا يمكنه ان يعمل كفعل معرفى او أن يكون له قوام الملاء الموضوعى .

نعود لشرح هذه النقطة مرة ثانية فنقول : ان المطلوب فى المعرفة الحقة من وجهة نظر الظاهرية هو الوصول الى ابسط أشكال القصد لأن مثل هذا القصد يحتوى على الدلالة وهى حاضرة امام الشعور . ولكن على الرغم من ذلك فان هذا القصد لا يصلح بوضعه ذاك أن يصبح فعلا معرفيا

بمعنى الكلمة · والسبب فى ذلك هو ان المنطق لا يرغب فى البقاء كعلم صورى وانما يريد أن يصبح معرفة حقيقية · انه يريد أن يلتحم بالواقع الحقيقى المتمثل فى الظاهرة · ليس فى هذا المنطق مبادىء ولا مقومات · انه المنطق الميتافيزيقى الذى يلبس الحياة ذاتها · فمنطق الحقيقة مخالف لمنطق العمليات الصورية · وماهية القصد حين نتأملها بعيدا عن الوظائف وعن التعديلات التى تنتابها عند اندماجها بفعل خاص ليست ممتلئة بموضوعات المعرفة · ان ماهية القصد خاوية · وكيما تنتقل من الخواء الى الملاء لا بد من توثيق علاقاتها بالعالم الموضوعى ·

كيما تنتقل هذه الأفعال القصدية البسيطة من حالتها الصورية الى حالتها المعرفية ينبغى ان توثق الأفعال القصدية صلاتها بعالم الموضوعية · فالأفعال القصدية عبارة عن أفعال تتجه نحو الموضوعية ولكنها ليست على اتصال مباشر بالموضوعية · ولا بد لها من واسطة حتى تمتلىء وتكتمل وتصير لعلا فى حالة احتكاك مباشر بالموضوعية · وهذا لا يتيسر الا اذا اتصلت هذه الأفعال القصدية بالأشياء التى تدل عليها · وحينئذ ــ حينئذ فقط ــ تصبح هذه الأفعال معرفية ·

ففى دائرة المعرفة ينبغى أن يمتلىء القصد · وهذا الامتلاء يلعب دورا هاما فى فلسفة الظاهريات وهو الذى يجعلها علما حقيقيا · فالقصد لا يمتلىء بدلالات ما وانما بحضور الأشياء أمام الشعور حضورا مبنيا على الادراك الحسى · والشىء يمكنه أن يملأ القصد حين يكون موضوعا لادراك حسى ولا يكفى أن تقوم الدلالة مقامه ·

وعندما نقول : ان كل شعور ، هو شعور بشىء ما لانحسب أننا نأتى بجديد فى حقل الفلسفة · فهذا القول معروف عندما قال « كانط » ان الادراك الداخلى مستحيل بدون ادراك خارجى، وان العالم مسبوق بالوحدة الذاتية بوصفه ارتباطا بين مجموعة من الظاهرات داخل الشعور · أى أن الوحدة الذاتية متقدمة على العالم الذى ينطوى عليه الشعور · وهذه الوحدة الذاتية تأتى بعد تحقيق الكيان الشخصى على شكل شعور أو ضمير ·

ولكن الذى يميز الاحالة المتبادلة Intentionalité بوصفها اهم اكتشافات الظاهرية من حيث قيامها على الاستخلاص الماهوى هو أننا نعيش وحدة العالم كما لو كانت موجودة قبلا أو باعتبارها موجودة سلفا قبل أن تضعها المعرفة كمشكلة أو كحدث تستقيم به أو تنبنى عليه الذاتية ·

وقد أوضح كانط فى نقد للقضية أن هناك وحدة للخيال ووحدة للفهم العقلى وأن هناك وحدة للذوات قبل الموضوعات • وأنا اذا مررت مثلا بتجربة للشىء الجميل أقيم الدليل على وحدة المحسوس مع التصور كما اننى أقيم الدليل كذلك على وحدة الذات ووحدة الآخر على الرغم من أن الآخر بدون تصور •

أما هنا فى الظاهرية فالأمر مختلف لأن الذات لم تعد المفكر العام فى نظام صارم للأشياء المترابطة أو القوة التى تخضع الكثرة لقانون الفهم العقلى اذا لزم لها أن تنشىء العالم • لقد أصبحت طبيعة متلائمة مع قانون الفهم العقلى تلقائيا • أما اذا كانت الذات صاحبة طبيعة خاصة فان عمل الخيال المختفى يحدد نشاط المقولات ولا يتعلق الأمر بالاحكام الحسية فقط بل كذلك بالمعرفة التى تعتمد عليها • فان هذه المعرفة هى التى تنشىء وحدة الشعور ووحدة المشاعر •

وقد أعاد هوسرل الكلام عن نقد القضـية عندما تحـدث عن غائية الشعور أو غائية الذات المدركة • فليس هناك ما يدعو الى ازدواج الشعور الانسانى عن طريق تزويده بفكر مطلق يفرض عليه غاياته من الخارج - كل ما يلزم هو التسليم بوضعية الشعور نفسه فى تلازمه التلقائى مع قانون الفهم العقلى • ينبغى الاعتراف بالشعور كمشروع للعالم موجه نحوه وميال اليه دون أن يمتلكه ولا يكف عن الاتجاه نحوه • وكذلك التسليم بالعالم الخارجى كشىء منفرد فى مرحلة قبل موضـوعية • ولكن وحـدة العالم الخارجى التى لا تقهر هى التى تحدد هدف المعرفة •

لهذا يميز هوسرل بين نوعين من الاحالة المتبادلة - فهناك الاحالة المتبادلة الفعلية التى تتمثل فى القضايا والاحكام وفى المواقف الارادية • وهذا هو النوع الوحيد من الاحالة المتبادلة الذى تحدث عنه « كانط » فى نقد العقل الخالص • ولكن هناك احالة متبادلة اخرى فعالة تخلق وحدة العالم ووحدة حياتنا الطبيعية السابقة للحصل فى الاحكام • وهذه الاحالة الفعالة تظهر فى رغباتنا وتقديراتنا وتجاربنا بشكل أكثر وضوحا من ظهورها فى معرفتنا الموضوعية • وهى تضع كذلك أمامنا النص الذى تسعى معارفنا لكى تصبح على هيئة ترجمة صحيحة له اذا أمكننا التعبير على هذا النحو • ان علاقاتنا بالعالم الخارجى التى لا تنقطع لا يمكن ابرازها فى وضوح أكثر عن طريق التحليل القصدى ، ولا تملك الفلسفة سوى وضع هذه العـلاقة من جديد تحت أبصـارنا وتقـديمها الى استكمالاتنا المعتادة لأصول الفكر •

وبهذا المفهوم المتسع للاحالة المتبادلة يتميز الفهم الظاهرى من النزعة العقلية التقليدية الموقوفة على الحقائق والثوابت • ولا شك أن الظاهرية قد خضعت لمؤثرات ناسلية génétiques كما سبق أن خضعت لمفهومات نفسية • وقد استبدت بها مفهومات الناسلية زمنا طويلا الى أن استبعدتها • ولكن ذلك لم يمنع استمساكها بموقف معين حيال التاريخ وحيال مجموع الاحداث العنصرية والتكوينية فى شيء من الأشياء • والنظرة الناسلية تستمد مقوماتها من طريقتها فى الفهم • فالفهم ازاء شيء مدرك أو حادثة تاريخية او مذهب معناه الاستمساك بالغرض الكلي• وليس المهم هنا هو ماهية هذه الأشياء بالنسبة الى التمثيل • ليس المهم فقط هو صفات الشيء المدرك وأحداث التاريخ وتفصيل الأفكار المذهبية• بل المهم أيضا هو طريقة الوجود الوحيدة التى تتجسم فى صفات الحجر أو الكوكب أو قطعة الشمع وكذلك فى كل احداث احدى الثورات وفى جميع أفكار أحد الفلاسفة • فالمنهج الناسلى يعمد الى جمع كل شيء عن أى شيء • والمنهج الظاهرى يستقى مقوماته من أسلوب الأشياء التى تتبدى فى نسق معين •

وتترابط الأشياء فى ماضيها وحاضرها داخل مضمون موحد مستقى من جوهرها • لذلك كان المهم فى كل مدنية هو التوصل الى الفكرة بالمعنى الهيجلى • ولا تفرض هذه الفكرة نفسها على شكل قانون من النوع الفزيائى الرياضى الذى تحصل عليه بالفكر الموضوعى • وانما هى عبارة عن الصيغة الخاصة بسلوك معين حيال الآخر وحيال الطبيعة والزمان والموت الذى يمكن أن يتناوله المؤرخ من جديد • وهنا تكمن أبعاد التاريخ • فبالنسبة لهذه الأبعاد تصبح كل الأقوال الانسانية والحركات العادية وصروف القدر غير المقصودة ذات دلالة • ومعنى هذا أن الظاهرية قد تلتمس الدلالات فى كل المظان • انها تسعى لاكتشاف السياق والاسلوب فى كافة النواحى • وهنا أيضا تحارب الظاهرية بمنطق حقيقتها أو بالمنطق الذى تلتحم فيه بالحقائق والأشياء والظاهرات •• فى هذا أيضا تسعى الظاهرية لنقض مذهب الذريين أو ما تسميه عادة Atomisme • انها تحارب انعزالية الحقيقة المفردة أو العبارة المستقلة أو الشيء الماثل فى الظاهرة أو الحدث الزمانى •

ينبغى أن نحاول فهم الأحداث بكل الوسائل الدينية والعقائدية والنفسية والسياسية مرة واحدة فكل شيء له معنى ويمكننا أن نعثر وراء كل العلاقات على نفس أسلوب الوجود • فكل النظرات صحيحة ما لم نقم بعزلها على نحو ما يفعل منطق برتراند رسل وفتجنشتين • ويمكن

عن طريق هـــذه النظرات أن نذهب الى آفاق الوجود والى أعماق التاريخ بل يمكننا بذلك أن نلحق بنواة الدلالة الوجودية الوحيدة التى تفصح عن نفسها فى كل نظرة · صحيح ما يقـوله كارل ماركس من أن التـاريخ لا يمشى على رأسه · وهو يعنى أنه لا يمضى فى سـياق الفكر العالمى · ولكن صحيح أيضا أن التاريخ لا يفكر برجليه كما يقـول الفيلسـوف الفرنسى موريس ميرلو بونتى - أى أن التاريخ لا ينقاد طواعية فى غير دلالة واتجاه روحى · ولكن ليس لنا أن نشغل أنفسنا برأسه أو بأرجله وانما بجسمه · أعنى بواقع وجود أحداثه ومعالمه ·

ان التفسيرات الاقتصادية والنفسية لأحد المذاهب صحيحة سواء بسواء ما دام المفكر لا يفكر أبدا ولا ابتداء من حقيقته الذاتية · ولا يقوم الفكر بتكوين نفسه بتاريخ المذهب وتفسيراته الخارجية وباعادة وضع أسباب المذهب ومعناه فى كيان وجودى وفى نسق عام · فهناك أجنة للمعانى كما يقول هوسرل · هناك تاسليات جنينية للمعانى وهى وحدها التى تعلمنا فى نهاية التحليل ما يهدف اليه المذهب ·

وينبغى أن يمتد النقد الى كل المواقع والخطوط مثل الفهم تماما · ومن الواضح اننا لا يمكننا ان نكتفى باعادة وصل المذهب وربطه بحادثة ما فى حياة المؤلف من أجل انتقاده · فمعنى المذهب يتخطى هذا النطاق ولا توجد حادثة عرضية خالصة فى الوجود أو فى الحياة المشتركة مادامت هذه وتلك تتمثل المصادفات لتجعل منها شيئا معقولا · والتاريخ لا يقبل الانقسام فى الحاضر وهو كذلك أيضا فى تتابعه · وتبدو كل الفترات التاريخية كمظاهر وجود واحد أو حوادث عرضية من مأساة واحدة لانعرف لها نهاية · ولا نعمل شيئا أو نقول شيئا الا ويأخذ هذا الشيء اسمه فى التاريخ لاننا مقيدون ومحكوم علينا بالمعانى ·

❋ ❋ ❋

واهم ما حصلت عليه فلسفة الظاهريات هو بلا شك ايجاد الصلة بين اقصى آماد الذاتيــة واقصى آماد الموضــوعية فى فكرة الظاهرية عن العالم أو فى نزعتها العقلية - ونزعتها العقلية تقاس بالنسبة الى التجارب التى تظهر هى نفسها فيها · ومعنى وجود النزعة العقلية ان النظرات توزع نفسها فى نطاقات متباينة ثم تثبت الادراكات ويبرز المعنى · ولكن هذا المعنى يبقى كمعنى فلا يتحول الى روح مطلقة ولا يستحيل الى عالم واقعى · انه معنى فحسب ولا حاجة به الى تفخيم روحى مطلق ولا الى اطار الواقعية الجرداء ·

ان الوجود الظاهرى ليس الوجود الخالص وانما هو المعنى الذى نستشفه فى نقاط التقاطع الخاصة بتجاربنا وعند تقاطع تجاربنا وتجارب الآخرين بوساطة اندماج بعضها فى البعض الآخر . ان هذا العالم الظاهرى اذن لا يمكن فصله عن الذاتية ولا عن علاقات الذوات بعضها ببعض . لا يمكن فصل العالم الظاهرى عن الذاتية أو عن تداخل الذوات لأن هذين العنصرين يكونان وحدة هذا العالم عندما استعيد تجاربى الماضية فى نطاق تجاربى الحاضرة وتجارب الآخرين أيضا فى دائرة تجاربى . وللمرة الاولى تحقق الظاهرية شيئا خطيرا وتصبح تأملات الفيلسوف واعية شاعرة . فالفيلسوف لا يكتفى فى وضعه الجديد بأن يقيم دعائم النظر فى الوجود والعالم والآخر فى ذاته أيضا وادراك العلاقات بين كل هذه العوامل . فهذه كلها تفاعلات لا تصل الى مستوى النزعات العقلية لخلوها من الضمان الوجودى ومصادر الثقة الثابتة المطمئنة . ولا يكمل لها الحق فى النزعة العقلية المتكاملة الا بالقدرة الفعلية التى تقوم عليها كلية من أجل الشمول والاستيعاب . ان العالم الظاهرى ليس تفسيرا لوجود سابق ، ولكنه انشاء للوجود . والفلسفة ليست انعكاسا لحقيقة سابقة ولكنها كالفن تحقيق للحقيقة .

ويمكن التساؤل الآن : كيف يصبح تحقيقها ممكنا ؟ وهل تقوم بتزويد الأشياء بعقل سالف الوجود ؟ ولكن الكلمة الوحيدة التى توجد سلفا هى العالم نفسه . والفلسفة التى تدفعه الى الوجود الظاهر لا تبدأ بأن تكون ممكنة . انها موجودة فعلا وهى حقيقة كالعالم الذى تكون جزءا فيه . وما من افتراض تفسيرى هو أكثر وضوحا من الفعل نفسه الذى نتناول به هذا العالم غير المتكامل كيما نحاول أن نجعله موضوعا كليا لتفكيرنا .

ليست النزعة العقلية مشكلة . وليس وراءها مجهول ينبغى علينا تحديده عن طريق القياس أو اثباته استقرائيا ابتداء من هذه النزعة . اننا نشاهد فى كل لحظة هذا الترابط الهائل بين التجارب . وما من أحد يعرف أحسن منا كيف يتكون هذا الترابط . اذ أننا نحن انفسنا عقدة وصل هذه الروابط .

الفلسفة الحقيقية هى العودة الى تعلم رؤية العالم . ولو قمنا بحكاية قصة ما بهذا المعنى لأمكنها أن تعبر عن العالم فى عمق اكثر من أى مؤلف فى الفلسفة . اننا نأخذ مصيرنا بيدنا وتصبح مسئولين عن تاريخنا

بالتفكير وبقرار نملأ حياتنا به أيضا . ولكن الأمر فى الحالين لا يعدو أن يكون فعلا حاسما يتحقق بمباشرة ذاته . وفلسفة الظاهريات تقوم على نفسها بوصفها كشفا عن العالم . أو بعبارة اخرى تقيم هذه الفلسفة نفسها بنفسها . ان كل معاوقتنا تستند الى أرض من المصادرات وكذلك الى اتصالنا بالعالم كاول بناء للنزعة العقلية . والفلسفة بوصفها تفكيرا أصيلا تحرم نفسها مبدئيا من هذا المنبع لتعود اليه فى نهاية الأمر وقد ارتشقت سهامها فى صميم الوجود الماثل وفى قلب الحياة النابض .

٤ ـ ظاهرية الادراك لميرلو بونتى

ألف هذا الكتاب عن ظاهرية الادراك Phénoménologie de la Perception الفيلســــوف الفـرنسى Maurice Merleau-Ponty موريس ميرلوبونتى وأصدرته فى ٥٣١ صفحة مطبعـة ومكتبة جاليمـار بباريس سنة ١٩٤٥ فى نهاية الحرب مباشرة . وهو ليس المؤلف الوحيد لفيلسوفنا ميرلوبونتى وانما اتبعه بكتاب لايقل أهمية عن ظاهرية الادراك فى سنة ١٩٤٩ حينما أخرجت له المطابع الجامعية فى باريس كتابا موضوعه بنيان السلوك . وقد شارك ميرلوبونتى فى الحياة الأدبية والسياسية عن طريق كتـابيه المعنى واللامعنى وكذلك الانسـانية والفزع . وحاول أن يعيد الى الفلســفة مجدها فى مشكلتها المذهبية بكتابه : ثناء على الفلسفة . كما أنه سعى دائما الى خلق التوازن فى تيارات الفكر الفرنسى فقدم الى الجمهور كتابا رائعا عن مخاطرات الديالكتيك Les Aventures de la Dialectique وتعرض فى كتابه هذا لمشاكل خطيرة فى صميم الفكر والسياسة والاجتماع بفرنسا . وقد مات ميرلوبونتى سنة ١٩٦١ عن ثلاثة وخمسين عاما (اذ كان قد ولد فى سنة ١٩٠٨) وهو فى أوج نشاطه وانتاجه وفى أعلى مواضع الصراع الروحى فى العالم الغربى .

ولا نغالى اذا قلنا عن ميرلوبونتى انه يمثل الفكر الفرنسى الفلسفى ويعبر تعبيرا صادقا عن أصالة الروح الغربى المعاصر ويعالج المشاكل معالجة جدية فيها كل دلائل الاهتمام والعناية بمصير الجماهير والانسانية ويأخذ موقفا حرا فريدا فى نوعه بالنســبة الى حركة التــأليف وتطور الآداب والفلسفات عند هذه المرحلة بالذات . وما كان هذا كله يتأتى له لو ظل أستاذا بالجامعة يعالج المشــاكل المتصلة بالفلســفة وحدها بين جدران السوربون . ولكنه كان يتعرض لموضوعات جديدة وغريبــة بين جدران

الكوليج دى فرانس التى اعتاد ان يواجه فيهـا تلاميذه والجمهور المقبل على متابعة آرائه ومحاضراته. وكانت له حرية اختيار الموضوعات واسلوب تناول المسائل التى يعرضها فقسمها الى قسمين : محاضرات الاثنين وهى تتعلق بموضوع أدبى وقد استمعنا الى محاضرات عن الحب عند استندال وعند بروست بطريقة جديدة شيقة وفى أسلوب ظاهرى عندما كنا ندرس بباريس قبل سنة ١٩٥٦ ، ومحاضرات الخميس وهى خاصة بالدراسات الفلسـفية والاجتمـاعية فاسـتمعنا له يلقى بحوثا طريفـة عن فلسـفة الظاهريات ويناقش مشـاكل الفن وعلاقة الذات بالموجودات وانعكاسات الضمير على العالم الخارجى والمنهج الظاهرى فى الفلسفة والتاريخ .

وكانت القاعة العامة التى يلقى فيهـا محاضراته تمتلىء بالمستمعين ويظل الناس واقفين الى آخر الوقت حينما لا تتهيأ لهم فرصة العثور على مقاعد . وهناك شهدنا أساتذة موريس ميرلوبونتى الأقدمين الذين أدى امتحاناته على يديهم مثل الاستاذ جان فال وغيرهم يستمعون اليه ويواظبون على حضور محاضراته اعجابا به وتقديرا لذكائه وعلمه . وهذا يدل على مدى الخطورة التى كانوا يعلقونهـا على أفـكاره واتجـاهاته ويكشف عن الأهمية التى كان الجميع يعطونها لشروحه وتفسيراته .

وهو لم يكتف بالانشقاق على سارتر وسيمون دى بوفوار ولم يقف عند حد اعلان معارضته للشيوعية الفرنسية المعاصرة . فألف كتابه عن مخاطرات الديالكتيك سنة ١٩٥٥ مقـدما للجمهور تحليلا ممتازا لموقف المفكرين الفرنسيين ازاء الماركسية والنزعات اليسارية وموجهـا أعنف نقد الى صميم المذهب الشيوعى . ولم يواجه اليسار الفرنسى هجوما مثل الهجوم الذى شنه ضده ميرلوبونتى فأخرج زعماؤه كتابا من تأليف جان بول سارتر وروجيه جارودى وجان كنـابا وهنرى ليففر للرد عليـه فى جملة المشـاكل التى أثارها . واسم المؤلف الذى أصـدروه هو « كوارث الموقف المعارض للـماركسية » . واشترك ايضا فى تأليف هـذا المؤلف كوتيووكانتج وديزانتى وليـدواك ووضعوا على غلافه عبـارة « مصائب ميرلوبونتى » . ونشرت مجلة العصور الحديثة التى يرأس تحريرها سارتر عدة مقالات لتحليل النظريات التى وردت فى كتاب ميرلوبونتى .

والمذهب الظاهرى الذى يقترب موريس ميرلوبونتى من المشـكلات على ضوئه يمثل احدى الفلسـفات التى شاعت فى مستهل هـذا القرن وانتشرت انتشارا كبيرا بعد الحرب العالمية الثانية . والواقع أن هذا المذهب ــ على الرغم من ذلك ــ لا يزال فى سبيل التكوين كما أنه لم يكتمل بعد

فى صورة نهائية ولا تخلو كثير من مواقفه من التناقض وعدم الوضوح ؛ لذلك فهو مذهب محتاج الى تفسيرات وشروح جديدة باستمرار .

وكتاب موريس ميرلوبونتى عن ظاهرية الادراك يمثل فى الغالب الأعم فلسفته هو لا فلسفة ادموند هو سرل Husserl وكثير من الشروح لا تمثل آخر مراحل لفلسفة الظاهريات أى لا تقيم خطوطا نهائية على الرغم من اطلاعه على المخطوطات ورجوعه اليها فى كثير من الأحيان . ومن السهل ان تلاحظ أن بعض الآراء التى وردت فى ظاهرية الادراك شرحا لمواقف هوسرل الخاصة بالتاريخ ونزعات علم النفس والتأملات ليست نهائية ؛ ولكن المنهج الظاهرى واضح وضوحا قويا فى الإنطباعات التى تتركها فى نفوسنا قراءة الكتاب كما اننا نرحب بالتفسيرات التى أعطاها ميرلوبونتى لكثير من النقاط الاساسية فى هذه الفلسفة من حيث هى اجلاء لاركانها وزواياها .

وقد قمت بزيارة أرشيف هوسرل Husserls Archiv سنة ١٩٥٧ فى مدينة كولونيا بألمانيا ، وهو يخضع لاشراف جامعتها ويعمل فيه الاستاذ فالتربيميل Walter Biemel وهذا الارشيف يحتوى على أشياء كثيرة تتعلق بحياة هوسرل وأعماله وصورة من ميلاده حتى وفاته (١٨٥٨ ١٩٣٨) كما انه يضم ما لا يقل عن أربعمائة مخطوط من مؤلفاته المكتوبة بالاختزال والتى لم تنشر بعد . لذلك لا يستطيع احد أن يتنبأ بالتحولات القادمة فى صميم مذهب الظاهريات وكلما قام احد المتهمين بفلسفته بنشر مخطوط من مخطوطاته فى مجموعة هوسرليانا التى تنوى نشر مؤلفاته كلها ازددنا علما بهذا اللون الجديد من الفلسفة واتضحت لنا خطوطه ومعالمه وتغيرت بعض مفهوماته .

وكلمة الظاهرية ليست جديدة كل الجدة فى تاريخ الفلسفة . فقد استخدمها بعض الفلاسفة المحدثين للتعبير عن أفكار تكميلية خاصة بمذاهبهم وبمعان مختلفة . ولكن أهمهم طبعا هو الفيلسوف الالمانى هيجل الذى اطلق على أحد مؤلفاته اسم ظاهرية الفكر وأراد فيه أن يكشف عن طبيعة الذات . والظاهرة عند هيجل هى الماهية فى مظهرها الخارجى ، والماهية التى يكشف عنها الوجود الخالص هى المظهر ولكنها المظهر بوصفه حقيقة أو المظهر المتسق المنظم الذى يحوى كل ايجابية فى الوجود . والوجود ظاهرة ضمنية ولكنه لا يتجلى مباشرة على هذا النحو ، فالوجود يملك القدرة على الظهور فى ذاته ولكن هذا الظهور ليس موضوعا مباشرا بالنسبة اليه . والعملية التى يتحدد بها الوجود على شكل ظاهرة

هى الديالكتيك أو ما اعتدنا أن نسميه بالجـدل • وهذا ينطبق على وجود الذات كما ينطبق على حقيقة الماهية • فالثقـة فى المحسوسات والادراك والشعور بالنفس تبدو مظاهر متتالية لنشاط الروح وهى تستولى شيئا فشيئا على ذاتها • •

وهذا هو الاختلاف الأصيل فى استخدام كلمة الظاهريات عند هيجل وعند هوسرل (١) ، فهـــذا الاخير لا ينتظر تطورا فضلا على أن الظهور الماهوى عنده مباشر • ومن المحاضرة الثالثة وهى احدى المحاضرات الخمس التى القاها هوسرل سنة ١٩٠٧ فى مدينة جوتنجن عن فكرة الظاهريات يقول : انه يعنى بالظاهرة هذا الذى يراه أمامه ولا يشعر بأدنى شك أو عدم ثقة فيما يقع تحت حواسه مباشرة •

ونعود الآن الى كتـــاب ظاهرية الادراك ــ موضـــوع هذا البحث ــ فنجد أنه يتـكون من مقدمة وافيـة وثلاثة أبواب رئيسية • اما المقـدمة فتناقش المزاعم التقليدية من وجهة نظر الظاهريات • وهـذه المقدمة تقع فى أربعة فصول أولها عن الاحســاس وثانيها عن التـداعى واسـقاط الذكريات وثالثهـا عن الانتباه والحكم ورابعها عن المجـال الظاهرى • والأبواب الثلاثة الرئيسية فى الكتاب بعد ذلك هى أولا دراسة شـاملة لوضعية الجسم فى هذا التيار الجديد وثانيا العـالم المدرك وثالثا الوجود لذاته والوجود فى العالم •

وميرلوبونتى لايتورع فى مستهل كتابه عن اعطاء تعريف للظاهرية التى أصبح يمثلها فى التطور الروحى الفرنسى المعاصر وفى التطور العالمى أيضا • قال ان الظـاهرية هى دراسة الماهيات • وكل المشــاكل فى نظر الظاهرية ترجع الى تحديد الماهيات مثـل تحديد ماهية الادراك وماهيـة الشعور أو الذات • ولـكن الظاهرية لا تكتفى بذلك وتسعى الى ارجاع الماهيات الى مكانهـا الأصيل من الوجـود ما دام من المستحيل أن نفهـم الانسان والعـالم الا ابتداء من الواقعيـة المصطنعة La facticité التى يعيشان فيهـا • انهـا تحاول بذلك أن ترد ماهيات الاشياء الى مجالهـا الحيوى الذى تظهر فيه •

ولنضرب لذلك مثلا بالاحساس والابصار والسمع •

اننا نظن أننا نعرف تماما ما تعنيه هذه الكلمات ولكنها فى الواقع تثير

---

(١) ادموند هوسرل • فكرة الظاهريات ص ٤٧ قام باصداره فالتر بيمل سنة ١٩٥٠ •
E. Husserl : Die Idee der Phaenomenologie

مشاكل عديدة - ومن أجل الوصول الى تعريفات جديدة لهذه الكلمات وكيما نقف على حقيقة هذه الكلمات فى ميدانها الاصيل لا بد لنا من الرجوع الى التجارب العملية . أعنى أنه لا بد من الالتقاء مع الاحساس والابصار والسمع فى المجال الطبيعى الذى تبزغ فيه هذه العمليات كما أنه من الضرورى العثور عليها فى المواقف المختلفة المتكررة فى الحياة نفسها . ونعود فنلفت النظر الى أن فكرة الاحساس القديمة تخلط بين ما هو احساس وبين ما هو موضوع للاحساس أى أن الفكرة القديمة لا تميز الاحساس من المحسوس . فهى تفترض فى شعورنا بالاشياء ما نعرف أنه متوافر فى الأشياء نفسها . انها تجعلنا نضفى على احساسنا بالمرئيات ما هو من أخص خصائص هذه المرئيات ، فوفقا لهذه النظرية يغمر العالم الخارجى حواسنا الى حد لا يسمح لنا بالانفصال عنه ولا يترك لنا فرصة الوصول الى الشعور بالعالم الخارجى ذاته .

وهناك طريقتان للخطأ فى تقدير الكيفيات والصفات الخاصة بالأشياء . والطريقة الأولى هى اعتبار الصفة الخاصة بالشىء صفة من صفات الشعور بهذا الشىء . ومعنى هذا بلغة الفلسفة اعتبار الكيف عنصرا من عناصر الشعور مع أنه موضوع من موضوعاته . وهذه الطريقة الاولى فى الخطأ تضم تصورا خاطئا آخر وهو اعتبار الكيف تأثيرا صامتا مع أنه فى الحقيقة ذو معنى على الدوام . أما الطريقة الثانية للخطأ فهى الاعتقاد بأن الشىء ومعناه محددان تحديدا كاملا وأنهما يكونان ضربا من الملاء فى مستوى الصفات والكيفيات (١) .

فاذا استطعنا وضع هاتين الطريقتين فى الخطأ جانبا اكتشفنا أن الاحساس أثر متأخر يصدر عن الفكر وهو يتجه نحو الأشياء . فهو ينتج عن الفكر وهو مصوب نحو المرئيات . وهذا معناه أن الاحساس هو اللحظة الاخيرة التى تتمثل العالم الخارجى فيها وأنه لذلك بعيد عن المصدر الذى يتكون نتيجة لوجوده كما أنه ينقصه الوضوح اللازم . وبهذا تصبح الكيفيات المحددة التى تسوقها الوضعية فى معرض تعريفها للاحساس أشياء مثل كل الاشياء التى نراها ونسميها لاعناصر خاصة بالشعور . وهذه الأشياء هى الموضوعات المتأخرة التى ينشأ عنها الشعور العلمى .

(١) ارجع مراجعة معنى « شعور » فى كلامنا عن النقد بين كانو وسارتر فيما يلى من الصفحات وكذلك انظر ص ٣٨٥ من مبادىء علم النفس العام للدكتور يوسف مراد فى مقابل هذه الكلمة الانجليزية .

لهذا يمكننا أن نشير الى حقيقة هامة وهي أنه اذا شئنا أن نفهم الاحساس حقا فعلينا أن نتجول بأنظارنا في الميدان السابق على الموضوعية ٠

هذا فيما يتعلق بالنظرة الوضعية العلمية ، اما اذا شاء بعضهم اقحام فكرة تداعي المعاني لتفسير معنى الاحساس فسنرى أن ايقاظ صورة قديمة ذات شبه بصورة ماثلة يقتضي ان تتيح للادراك فرصة الوجود في وضع ملائم بحيث يحمل الشبه ويؤدي الى التوارد ٠ ذلك أنه اذا كان من المرغوب فيه أن تستكمل جميع المستلزمات الخاصة بالادراك فستجد الذكريات نفسها في حاجة الى أن تكون في متناول اليد عن طريق هيئة المعطيات ٠ فهذه هي التي تفتح امامها حدود الامكان ، وقبل أن تصل اية اضافة من قبل الذاكرة ، ينبغي ان ينتظم الشيء المرئي أمام البصر بحيث يقدم لوحة يتعرف الانسان عن طريقها على التجارب السابقة ٠ وهكذا يفترض استدعاء الذكريات عن طريق التشابه بين المشاهد الخارجية للمرئيات بحيث تتوافر كل عوامل نجاحه في هذه المهمة ٠ أي أن استدعاء الذكريات يحسب مقدما وجود ما يؤدي الى توضيحه مثل فرض المعاني على المحسوسات المختلطة وتنسيق المعطيات والزام الوقائع بأن تقوم بدورها الايجابي أي بعبارة أخرى يتطلب استدعاء المعاني انتساق المعاني مقدما ٠

وهكذا تتكشف لنا المشكلة الحقيقية للذاكرة في علاقتها بالادراك وفي علاقتها بمشكلة الشعور الادراكي عموما ٠ من الضروري أن نفهم كيف يستطع الشعور في حد ذاته وبدون أن يحول المواد المدركة الى اللاشعور الأسطوري أن يغير من كيان مناظره معتمدا على عنصر الزمن ٠ كذلك ينبغي أن نفهم كيف تحضر أمام الشعور تجاربه القديمة وذكرياته السالفة في كل لحظة على شكل أفق يمكنه أن يذكره وان يكشفه اذا أراد استخدامه كموضوع للمعرفة ٠

ولكن في امكان الشعور ايضا ان يتجاهل هذه التجارب القديمة وأن يغفلها كما أن في امكانه أيضا أن يزود المدرك في الحال بجو ومعنى حاضرين ٠ فالمعنى يصبح حاضرا ويجعل أحداث الادراك والتذكر ممكنة ويتمثل اما على صورة مجال خاضع للشعور يحتوي على كل ادراكاته ويشملها أو على شكل أفق أو جو عام ٠ فالادراك ليس احساسا بجملة من التأثيرات التي تصحبها ذكريات مكملة ٠ وانما هو توفر مجموعة من المعطيات التي يظهر لها معنى ذاتي لا يفلح بدونه اي استدعاء للذكريات ٠ وبعبارة موجزة هناك فارق كبير بين الادراك والتذكر والادراك ليس

هو التذكر .. وهذا هو ما تجاهلته أو هو ما لم تكن تعرفه نظرية تداعى المعانى بصورتها التقليدية ·

ولا يبدأ الشعور فى التكوين الا عندما يشرع فى تحديد موضوع ما ولا يمكن أن يتهيأ لاى عنصر من عناصر التجربة الداخلية أو أن ينضج ويكمل الا اذا استعان بالتجربة الخارجية ·

ويستطيع الشعور ـ وهذه هى معجزته ـ أن يظهر بعض الظاهرات بواسطة الانتباه · وهذه الظاهرات تبنى وحدة الموضوع أو وحدة الشىء المدرك فى بعد جديد · انها تحيل هذه الوحدة الى مظهر جديد بعد أن تقوم بتحطيمها · فالانتباه ليس تداعيا للصور أو تواردا للمعانى · كذلك ليس الانتباه عودة الفكرة المسيطرة على موضوعاتها الى ذاتها · انما الانتباه هو التكوين العملى لموضوع جديد يكشف ويسيطر على مالم يكن قد عرف الا كافق غير محدد حتى ذلك الحين · والموضوع هو الذى يدفع الانتباه الى السير وفى نفس الوقت يستعيد وضعه فى كل لحظة تحت سطوته وفى حوزته · وهكذا يجد الانتباه نفسه مغروسا فى حياة الشعور ويهجر حريته فى عدم المبالاة حتى يستولى على موضوع فعلى · وانتقال الموضوع الفعلى من وضعه غير المحدد الى وضعه المحدد بالاضافة الى هذا التناول لتاريخه فى كل لحظة على صورة وحدة لمعنى جديد هو الفكر ذاته · والدور الحقيقى للتفكير الفلسفى يتلخص فى مواجهة الشعور لحياته اللافكرية ازاء الأشياء والموضوعات وايقاظه أمام تاريخه الذى يكون قد أغفله · فهكذا نصل الى نظرية حقيقية عن الانتباه ·

وننتقل من الكلام عن الانتباه الى الكلام عن الحكم · ونريد أن نصل الى تعريف الحكم فنجد أن التجارب العامة فى حياتنا جعلتنا نفرق تفرقة واضحة بين الاحساس وبين الحكم · فهذه التجارب علمتنا أن الحكم هو اتخاذ موقف ما · انه يتجه الى معرفة أشياء تعود بالفائدة على الشخص فى كل لحظات حياته · أما الاحساس فهو على العكس من ذلك يتعلق بالمظاهر ويلحق نفسه بها دون أن يسعى للسيطرة عليها أو معرفة حقيقتها · وهذا يسوقنا بدوره الى الكلام عن الاختلاف الجوهرى بين الادراك وبين الحكم · فالادراك هو امتلاك المعنى الداخلى فى المحسوسات قبل اصدار أى حكم · وهذا معناه أن ظاهرة الادراك الحقيقى تقدم دلالة ملتصقة بالرموز والحكم ليس سوى التعبير الاختيارى عنها ·

وهذا التحول المظهرى وهذه الدلالة الملتحمة بالشكل الخارجى هى التى تحرك الحكم الخاطىء وهى التى تكمن وراءه · ومع ذلك فهذه

، الدلالة وهذا التحول هما اللذان يجعلان لكلمة الابصار معنى من ناحية الحكم بعيدا عن الكيف وبعيدا عن التأثير وهما اللذان يبعثان من جديد مشكله الادراك • والحلم بهذا المعنى العام او بهذا المعنى الصورى الخالص لا يشرح لنا الادراك الحقيقى أو الخاطىء الا اذا حاول الاهتداء بالتنظيم التلقائى للظاهرات أو باشكالها الخاصة • ولا بد أن يتكون الادراك أولا سواء على صورة خاطئة أو على صورة صحيحة حتى يمكن الشروع فى الحل وانشاء الحكم • ويصبح الادراك بذلك هو الفعل الذى يخلق بمعاونة مجموعة المعطيات فى لحظة ذلك المعنى الذى يربط هذه المعطيات على شكل مجموعة • فهو لا يكتشف المعانى التى تملكها هذه المعطيات وحسب بل هو يعمل أيضا كل ما بوسعه لكى يكون لها معنى •

والاحساس كما يقول ميرلوبونتى هو الاتصال الحيوى بالعالم الذى يجعل منه عالما حاضرا كمكان اليف فى حياتنا • ويرجع الى الاحساس هذا الضرب من الكثافة التى تشمل كلا من المدرك والمدرك • فهو النسيج الخالى الذى تسعى المعرفة الى تفكيكه • وأهم لحظة من لحظات الادراك هى لحظة بزوغ عالم حقيقى صحيح • وتفتح امامنا عملية الاستخلاص الماصوى لفكرة العالم • مجالا ظاهريا • يمكننا الآن تحديده وحصره بطريقة أصوب •

لقد كان كل من العلم والفلسفة مؤمنين تماما بالادراك ومتفتحين خلال عصور طويلة بواسطة هذا الايمان الاصيل - فالادراك يتفتح على الأشياء • وهذا معناه انه يتجه الى غاياته ويستهدف موضوعاته • وهو يتجه كذلك نحو حقيقة فى ذاتها حيث يوجد أصل كل الظاهرات • وبهذا يتلخص موضوع الادراك فى أن التجربة التى يمر بها يمكن تنسيقها فى كل لحظة مع تجربة اللحظة السابقة ومع تجربة اللحظة التالية كما انه من الممكن تنسيق منظورى مع منظور الأشخاص الآخرين • بهذا يمكن رفع جميع المتناقضات وتصبح التجربة الذاتية المقفلة وتجربة تداخل الذوات نسيجا واحدا خاليا من الفجوات •

ومن جهة أخرى يصير ما هو غير محدد وغامض بالنسبة الى الآن محددا وواضحا وتبدو المعرفة أكثر اكتمالا كما لو كانت متحققة فى الشىء مقدما او كما لو كانت الشىء ذاته • ولم يكن العلم فى أول الأمر سوى الاتباع أو التوسع فى الحركة التكوينية للاشياء المدركة • وكما أن الشىء هو ما لا يتبدل فى كل المجالات الحسية وكل مجالات الادراك الفردية فكذلك بعد التصور العلمى وسيلة تثبيت موضعة كل الظاهرات • وكانت المعرفة العلمية تنمى تصور الشىء ولكنها لم تكن تشعر بأنها تقيم

ملاحظاتها على افتراض قبلي . ولم يكن هناك ما يقال عن شيء من الأشياء سوى ما يقرره العلم بصدده .

ولكن شيئا فشيئا استطاع الفكر البشرى أن يقتلع كل تفكير فى المشاكل الوجودية من مجال العلم وأن يبقى له الاساليب المنهجيةوحدها . لقد اعترفت الفزياء أخيرا بأن ثمة حدودا لطموح العلماء وان كل تصوراتها فى حاجة الى اعادة تنظيم ودراسة .

ولهذا وجدت الفلسفة نفسها مضطرة الى معارضة النظرة العلمية كما أنها تصدت للنظريات الفلسفية المثالية منها والعقلية واخذت عليها عدم مواجهتها للحياة مباشرة وعدم استقصاء تجاربها من الظاهرات الخارجية ، واستطاعت الفلسفة أن تعود الى الحياة التى نحياها من ناحية العالم الوضعى . فهذه الحياة هى التى تجعل فهمنا لحدود العالم الوضعى متيسرا كما أنها تجعل من السهل اعادة السمات الحقيقية الى الشيء . وهذا الاتجاه الجديد هو الذى يجعل الاجهزة العضوية تزاول قدراتها فى مواجهة العالم الخارجى ويعيد الى الذاتية ملاصقتها للتاريخ والتقاءها بالظاهرات . وهذه المستويات الخاصة بالتجربة الحية هى التى تتيح لنا أن نتسلم وضع الآخرين ووضع الاشياء بوصفها معطيات وان نظفر بميلاد النظام الخاص بوجودى أنا والآخرين والأشياء . وبذلك يستيقظ الادراك ويحل المشاكل المرتبطة بواقعيته .

ولكن الحق يقال أن معرفة ما نراه من حولنا على وجه التحقيق هى اكبر الصعوبات ، واذا شئنا الوصول الى الوجود الظاهرى فيجب علينا أن نحطم الآلية الكامنة فى اعماق الحدس الطبيعى . ان ذلك يعيننا على بلوغ الديالكتيك أو الجدل الذى يتكشف به الادراك أمام نفسه ، وهنا نشعر بأن التغيير الحقيقى فى الموقف الفلسفى ينبغى أن ينال أولا وقبل كل شيء فكرة المباشرة ذاتها ، وبهذا تصبح تجربة الظاهرات نوعا من التحليل القصدى .

غير أنه وان كان من غير الممكن أن تبدأ الفلسفة تحليلاتها لهذه المواقف بدون اعتماد على علم النفس فانه من غير الممكن أيضا أن تعتمد على علم النفس وحده أو أن توقف جهودها على التقاط النتائج الخاصة به . وهنا نشير الى الفارق الكبير بين موقف برجسون الخاص بالشعور الباطن الحزين المقفر وبين العالم الذى نحياه والذى لا يجهله الشعور الساذج فى علم النفس الظاهرى . كذلك هناك اختلاف شديد بين الاستبطان التقليدى وبين ماهية الشعور حين يسقط ظاهراته الخاصة

وينساها لكي يسمح من جديد بتكوين الأشياء . فالشعور هنا لا يتمكن من نسيان الظاهرات الا لأنه يملك القدرة على تذكرها وهو لا يهملها في صالح الاشياء الا لانها هي نفسها مهد ظهور تلك الأشياء .

وعندما يمر الفيلسوف بميدان الجشتالت يترك الادعاءات النفسية ويصبح معنى المرئيات وحقيقتهـا وارتباطاتهـا غير ناتجة عن تلاقي الاحساسات بطريق الصدفة وانما يمكن تحديد القيم المكانية والكيفية الخاصة بهذا التلاقي . وهذا يقودنا الى وصف الموضوعات والعالم على نحو ما يظهران للشعور كما أنه يدفعنا الى أن نتساءل ما اذا لم يكن هـذا العالم الحاضر مباشرة تحت احساساتنا هو الوحيد الذي نعرفه وما لم يكن هو أيضا وحده الذي يتيسر لنا الكلام عنه . وبعد أن يعترف التفكير النفسي بأصالة الظاهرات بالقياس الىالعالم الموضوعي يسعى الى استكمال هذه الظاهرات بكل ما يمكن من الموضوعات والى البحث في كيفية تكوين الموضوعـات داخل الظـاهرات . وفي نفس هذه اللحظة يحدث التغيير الكبير في التفكير النفسي اذ أن المجال الظاهري يتحول الى مجال متعال . وهنا لا تصبح المسالة مســألة وصف للعالم الذي نحياه والذي يحملـه الشعور في داخله كمعطى كثيف وانما يصير من اللازم تكوين هذا العالم . لا بد وأن تمضي عمليـات الابانة والتوضـيح حتى تؤدي الى الـكشف عن العالم الذي نحياه بجانب العالم الموضوعي وتكشف عن المجال المتعالي من ناحية المجال الظاهري .

ويؤخذ النظام الخاص بالانا والآخر والعالم كموضـوع للتحليل وبذلك تظهر ضرورة ايقاظ الافكار التكوينية الاساسية الخاصة بالآخر وكذلك الخاصة بالانا نفسها كموضوع فردي والخاصة بالعـالم كقطب الادراك . وهذا الاستخلاص الجديد لا يعرف اذن سوى موضوع واحد حقيقي هو الانا المتاملة . وتنتهي الموضعة التي بدأها التفكير وفقا لعلم النفس بانتقال الطبيعي الى صاحب الطبيعة وبانتقال ما هو ذو تكوين الى مصدر التكوين . ولن تترك هذه الموضعة الخاصة بعلم النفس شيئا ضمنيا او شيئا يفهم من تلقاء نفسه في المعرفة الفردية . وهـذا يجعل الفرد مالكا لتجربته تمـاما ويحقق التعادل التام بين المفكر وموضوع التفكير .

هذه هي وجهة النظر العادية للفلسفة المتعالية وهذا هو ما تقصـد اليه الظاهرية المتعالية من دراسة ظهور الوجود في الشعور . فهي تجعل مركز الفلسفة في عملية ابتداء التفكير من جديد دائما أي هنـاك حيث

تشرع الحياة الفردية فى التفكير فى ذاتها • ولا يعد التفكير تفكيرا اذا حمل نفسه الى خارج نطاقه الخاص كما ينبغي أن يعرف نفسه كتفكير حول اللافكرى وبالتالى كتغيير لبنيان وجودنا •

فلسفة الظاهريات اذن هى فلسفة متعالية تعمل على ابراز تأكيدات الوضع الطبيعى وتجسيمها فى موقف حتى يمكن فهمها • ولكنها مع ذلك تنظر الى العالم بوصفه فى وجود مستمر لدى الاعتبارات الفردية قبل مرحلة التفكير • فهو موجود هنالك على نحو حضور دائم لا يمكن النفور منه أو استبعاده • وكل جهود هذه الفلسفة الجديدة تنصب على محاولة استرجاع الاتصال الساذج بالعالم الخارجى حتى يمكن اعطاؤه قواما فلسفيا •

وهذا هو مجال الطموح لهذه الفلسفة التى تطمع فى أن تكون علما دقيقا مضبوطا يعطى صورة حقيقية للمكان والزمان والعالم الذى نعيش فيه • فهى محاولة صادقة من اجل الوصف المباشر لتجاربنا كما هى وبدون أى اشارة الى تاريخها النفسى أو تفسيرها العلى الذى يحلو للمؤرخين وعلماء الاجتماع أن يؤكدوه •

ففى‌أنفسنا نجد وحدة الظاهرية ومعناها الحقيقى • والواقع أن الوصول الى الظاهرية يقتضى اتباع منهج ظاهرى • يجب أن نفكر وفقا لمبادىء الاسلوب الظاهرى حتى نحقق معانى الظاهرية • كذلك ينبغى استخلاص موضوعات الظاهرية مثلما انغرست تلقائيا فى موضوعات الحياة نفسها • ومن هنا نفهم السبب الذى بقيت من أجله فلسفة الظاهريات على صورة اشكال أولى أو مجرد رغبة لفترة طويلة •

وكل ما يقتضيه هذا المنهج الظاهرى أو الفينومينولوجى هو الأداء الوصفى لعمليات الفكر دون محاولة التفسير او التحليل• فكل ما ادركه عن العالم حتى فى مجالات العلم الخالصة يتم لى ادراكه ابتداء من نظرتى الخاصة أو ابتداء من تجربتى للعالم الخارجى • وبدون ذلك تصبح الرموز العلمية خالية من المعنى • فكل مجالات العلم قد تم بناؤها على تجربة الفرد عندما يعيش حياته فى العالم • واذا أردنا التفكير فى العلم بحزم ودقة مع تقدير معناه بالضبط فمن الضرورى‌ايقاظ هذه التجربة التى تتعلق بالعالم والتى تعد تعبيرا ثانيا عنه • ذلك أنه لم يكن ولن يكون للعلم نفس المعنى الوجودى الذى نعطيه للعالم المدرك • والسبب فى ذلك أن العلم ما زال يهتم بالتجديد ولا يمكنه التخلى عن محاولة التفسير •

وهذه الخطوة فى المنهج الظاهرى مختلفة تماما عن العودة الى اتباع

المنهج المثالى فى الاهتمام بالشعور . فان ضرورة اتباع منهج وصفى بحت تستبعد فى التو كلا من التحليل العقلى والتفسير العلمى . فالتحليل العقلى الذى يبدأ بتجربتنا عن العالم يتطلع الى الذات كما لو كانت شرطا أساسيا منفصلا عن هذه التجربة ويكشف عن التركيب العام للعالم الخارجى كما لو كان وجوده شرطا لوجود العالم نفسه . فلولا وجود التركيب العام الذى تتمثله الذات عن العالم الخارجى كان وجود هذا العالم نفسه مستحيلا . ومن هذه الحالة يلجأ التحليل العقلى الى التركيب والبناء الذاتى بدلا من الارتباط بتجربتنا فى الكشف والوصف للعالم الخارجى . أما التفسير العلمى فانه يتخطى مجال الوصف الظاهرى ويتعدى نطاق السرد الساذج الى الاداء التكوينى الملىء بالتفسير . لذلك تعلن الظاهرية أن الحقيقة لا تتطلب أكثر من السرد الوصفى ولا شأن لها بالبناء أو التركيب أو التكوين .

المنهج الظاهرى اذن بخلاف المنهج العلمى أو المنهج النفسى يقتصر على استقبال الحقائق التى تنعكس على الذات . وهذا يعنى بعبارة أخرى انه ينبغى الاحتفاظ بعملية الادراك مستقلة عن التركيبات التى تندرج تحت باب الأحكام أو باب الأفعال العملية أو باب المحمولات عموما . ينبغى التوقف عند الوصف قبل أن تصبح عملية الوصف سبيلا الى اقامة أبنية ذاتية من داخل الضمير عن العالم الخارجى . فالوصف هو منهج الظاهرية الذى لا تتخطاه الى ميدان الحكم أو الى عملية الحمل التى يقوم بها العقل ازاء العالم الخارجى فى القضايا والاحكام . لذلك فمجال الظاهرية هو الوصف التلقائى الساذج الذى لا يصل الى حد التجربة البناءة أو التجربة التركيبية كما هو الحال فى الاحكام التى يصدرها العقل عن العالم الخارجى .

والعالم الخارجى ليس شيئا من الأشياء التى أملك الحق فى تركيبها وتكوينها وانما هو الوسط الطبيعى والمجال الذى تنشأ فيه كل أفكارى وكل ادراكاتى المتفتحة . والادراك ليس علما متعلقا بالعلم وليس فعلا ايجابيا أو موقفا من المواقف وانما هو الأساس الذى تنفك عنده كل الافعال والذى تفترض هذه الافعال الايجابية وجوده مقدما . فالعالم الحقيقى نسيج متين لا يبقى فى انتظار أحكامنا حتى يلتحم بالظاهرات أو حتى يرفض تخيلاتنا . والانسان موجود بالعالم مرتبط بهذا النسيج المتين وفيه يعرف نفسه . وعندما يعود الانسان الى نفسه سواء عن طريق التفكير التقليدى بواسطة الادراك العام أو عن طريق العلم التقليدى فانه

لا يعثر على منبت للحقيقة الباطنية ولكنه يتوصل الى ذات متفتحة على العالم الخارجى ٠

وهذا هو المعنى الحقيقى لعملية الاستخلاص الماهوى أو الاقتضاب الماهوى ٠ فمن حيث أننى شعور بهذا العالم أو بمعنى أصح من حيث أن شيئا له معنى بالنسبة الى فاننى لست هنا او هناك واسمى ليس محددا أو خليلا طالما أنى لا أتميز فى شىء بحال من الأحوال من أى شعور آخر سوى شعورى ٠ ذلك لاننا جميعا عبارة عن ادراكات حاضرة مباشرة لهذا العالم كما أن هذا العالم وحيد فى نوعه بوصفه نظاما للحقائق ٠ فالعالم هو الشىء الذى نتمثله لأنفسنا والكوجيتو أى الانا المفكـرة لا تصل الى الشخص الا وهو فى موقف بالذات ٠ وهذا هو الشرط الذى يسمح للذاتية المتعالية بأن تصبح الخطوة الأولى نحو تداخل الذوات ٠ وأستطيع أنا بوصفى ذاتا متأملة أن اميز بينى وبين العالم وبينى وبين الأشياء ٠ فوجودى ليس وجودا على غرار الأشياء الموجودة ٠ والعالم الذى أميز بينه وبينى بوصفه مجموعة الأشياء أو العمليات المترابطة فى علاقات سببية أتوصل الى اكتشافه فى داخلية نفسى باعتباره الأفق الدائم لكل مدركاتى وباعتباره بعدا لا آكف عن الموازنة بينه وبين مواقفى ٠

فالكوجيتو الحقيقى لا يحدد معنى الوجود الذاتى ابتداء من الفكرة التى يحصل عليها عن وجوده ولا يحيل التاكد من وجود العالم الخارجى الى تاكد فكرى أو ذهنى عن العالم ولا يسمح لدلالة العالم الخارجى أن تحل محل العالم الخارجى ٠ انه على العكس من ذلك يتعرف على الفكر ذاته كما لو كان حدثا لا يمكن استبعاده ويضع حدا لكل نوع من أنواع المثالية لاكتشافه ذاتى نفسها كما لو كانت وجودا داخل العالم ٠ وأفضل تعبير عن الاقتضاب الماهوى هو الذى قاله ايجين فينك Fink الذى كان مساعدا لهوسرل Husserl عندما تحدث عنه بوصفه ضربا من الاندهاش أمام العالم الخارجى ٠ ووصفه لاندجريبه بأنه أهم نقطة منهجية فى فلسفته ٠

والفكر لا ينسحب من العالم ويعود الى وحدة الشعور باعتباره أساسا للعالم بل يتراجع قليلا كيما يرى انبثاق المتعاليات ٠ انه يبعد قليلا خيوط الاحالات التى تربطنا بالعالم حتى تبدو بوضوح أكثر أمامه ٠ وبهذا يصبح الفكر وحده شعورا بهذا العالم لانه يظهره فى غرابته وتناقضاته ٠ ومن أجل ادراك العالم بوصفه تناقضا واعتباره اشكالا لا ينبغى أن نكف عن

مؤلفاته . والدرس الذى يعلمه لنا الاقتضاب (١) « الماهوى » هو أن القيام بعملياته كاملة الى النهاية مستحيل . ولهذا كان هوسرل يسائل نفسه فى مرات عديدة عن امكانية هذا الاقتضاب La Réduction أما اعتنما يكون الانسان عقلا مطلقا يختفى الاشكال على النحو من عملية الاقتضاب (٢) ولكن بما أننا لسنا كذلك وبما أننا موجودون فى العالم وبما أن افكارنا نفسها تحتل مكانها من التيار الزمنى الذى تسعى للحاق به فان الذهن غير قادر على أن يحتوى كل فكرنا .

والفيلسوف هو الذى يبدأ دائما من جديد . فهو لا يعالج أمرا فقط بوصفه قد تم التعرف عليه بواسطة الناس أو بواسطة العلماء . والفلسفة عبارة عن تجربة متجددة البدء وليست فى حد ذاتها أكثر من الوصف لهذا الابتداء . فالفكر الأصيل وفقا لهذا التعـريف الجديد للفلسفة يصبح شعورا باعتماده على الحياة الساذجة السابقة على مرحلة الفكر وهى التى تعد موقفا أوليا دائما ونهائيا فى ذاته . والفلسفة الظاهرية أبعد ماتكون عن الفلسفات المثـالية والاستخلاص الماهوى ينتمى أيضـا الى فلسفات الوجود ولا معنى اطلاقا لعبارة هيدجر Heidegger « الوجود ــ فى العالم In-der-Welt-Sein » الا ابتداء من هذه النقطة .

وهنا ننتقل الى المعنى الآخـــر الذى يجب ان نكتشفه فيما يتعلق بالاقتضاب الماهوى . فهذا الاقتضاب صورى eidétique بالضرورة فضلا عن كونه تعاليا . ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نخضع ادراكنا للعالم لنظرتنا الفلسفية الا اذا تم الانفصال عن موضوع العـــالم وعن الاهتمام بهذا الموضوع الذى يحددنا دون أن نتراجع عن ارتباطنا به على صورة مشهد وبدون العبور من وجودنا الى طبيعة هذا الوجود أو بعبارة أخرى بدون الانتقال من الوجود الى الماهية . ويمكن القول أنه اذا شئنا وضع ادراكنا للعالم فى دائرة بحثنا الفلسفى وجب علينا ان نباعد قليلا بين الذات وموضوع الادراك مع ابقاء العالم الخارجى كمجموعة من المرئيات . بيد أن ذلك لا ينبغى أن يصل الى حد التحول عن المرئيات الى طبيعتها أو الى حد اهمال الوجود من أجل حيازة الماهية . فمن الواضح هنا أن الماهية ليست الهدف وانما مجرد وسيلة .

---

(١) Landgrebe : Phänomenologie und Metaphysique ص ١٦٧ ــ ١٦٨ لتحديد معنى الاقتضاب Reduktion الظاهرى .

(٢) راجع ترجمة هذا المصطلح فى كتاب : المذهب فى فلسفة برجسون ص ٤١ للدكتور مراد وهبة وراجع مصطلحات الفلسفة ص ٨٤ طبع المجلس الأعلى .

أما ما يجب علينا فهمه حقا فهو ارتباطنا العملي بالعالم والتمهيد له نحو التصور الادراكي مع استقطاب كل تحديداتنا التصورية . واذا كنا قد قلنا فيما سلف أنه من الضروري المرور بطريق الهايا فلا يعني ذلك أن الفلسفة تنظر اليها بوصفها أشياء موضوعية وانما معناه ان وجودنا ملتصق بالعالم حتى يمكن التعرف عليه بهذه الكيفية وهو يلقى بنفسه داخل العالم وان هذا الوجـود محتاج الى حقل المتـــالية حتى يتعرف على واقعيته المصطنعة Facticité وينتصر عليها .

ولا حاجة بنا الى استلهام الفلسفات الوضعية في هذا المجال . فهذه الفلسفات بعيدة كل البعد عن مواجهة المشكلة بالأسلوب الملائم . انها قد وصلت الى نتيجة لا تسمح لنفسها بالانحراف عنها . هذه النتيجة هي اننا لا يمكننا أن نتوصل الى اقامة عـــلاقة بيننا وبين أنفسنا مباشرة . الفلسفات الوضعية تبوح بانه ليس في امكاننا أن نتصل الا بالمدلولات . واذا اخذنا حلقة فيينا Wienerkreis وهي احدى مدارس الوضـــعية المنطقية والتحليل المنطقي المعاصر كمثال وجدنا انها لا تعترف بأننا في حد ذاتنا نمثل الشعور . فالشعور دلالة متأخرة ومعقدة وليس من المستحسن أن نستعمل التعبير عنه الا بتحفظ شديد وبعد أن نقوم بتحديد المدلولات العديدة التي ساعدت على تكوينه وتحديد معناه خلال التطور اللغوي الذي استخدمناه في فهم مدلول هذه الكلمة .

والخلاف الفلسفي يبدأ من هذه اللحظة . فهوسرل لا يرى أي تعقيد في شعورنا ازاء العـــالم الخارجي ولم يحس بأية صعوبة في استخدام الفلسفة لكلمة الشعور أو الذات فورا بلا واسطة وبغير انتظار . فلدى الانسان القدرة على الوصول مباشرة الى ما تشير اليه كلمة الشعور أو كلمة الذات . انه يملك تجربة ذاته والشعور الذي هو خاصة وجوده وكيانه . وتقوم التعبيرات اللغـــوية بأداء معنى الشعور ابتداء من هذه التجـــربة الخرســـاء ـ كما يســـميها هوسرل في تأملاته الديكارتية ـ التي يلزم الوصول بها الى مجال التعبير الخالص عن معناها . ولهذا عند هوسرل ينبغي أن تقتاد الماهيات معها كل علاقات التجربة الحيوية مثلما تقتاد الشباك السمك من قاع البحر .

وهذا من شأنه أن يرفعنا الى الاختلاف مع جان فال Wahl حينما يزعم بأن هوسرل يفصـــل الماهيات عن الوجود . فهذا التعبير ينقصـــه التوفيق . ان الماهيات المنفصلة هي تلك التي تخلقها التحليلات اللغوية . ان من وظيفة اللغة أن تجعل وجود الماهيات منعزلا ، ولكنها عزلة مظهرية

فقط فى حقيقة الأمر مادامت هذه الماهيات تظل مستقرة بواسطة اللغة فى مرحلة سابقة على المحمولات داخل الشعور . فالعزلة التى تخلقها اللغة عند الاقبال على دائرة الشعور مصطنعة . وتعتمد الماهيات نفسها على الاداء اللغوى فى البقاء داخل الشعور قبل أن تظهر مشكلة الاضافات الحملية . ففى داخل منطقة الصمت الكامنة بالشعور الأصلى يبدو لنا واضحا كل ما تعنيه اللغة ، بل وكذلك كل ما يمكن أن تشير اليه الأشياء ذاتها . وهذا هو فى الواقع نواة الدلالات الأولية التى تلتف حولها كل افعال التحديد والفصل والتعبير .

والعالم الخارجى ليس ما أفكر فيه وانما هو العالم الذى أحياه . انني متفتح لكل ما يجرى فيه بلا شك واتصالى به مباشر . انه عالم لا يمكن استنفاد طاقاته ولا أستطيع امتلاكه . وواقعية هذا العالم المصطنعة هى التى تجعل منه عالما كما أن واقعية الكوجيتو المصطنعة لا تعد عيبا فى حد ذاتها ولكنها الشيء الذى يعيننى على استشعار الثقة الكاملة بوجودى .

فهناك العالم الخارجى وهو ليس مجرد صورة يتقدم بها الى الوجود من حولى وانما هو عالم ادركه مباشرة ولا أجد حاجة الى وساطة بينى وبينه . وهناك ذاتى التى اشعر بها وتؤدى الى كل معانى الترابط مع وجودى على نحو مؤكد . وعندما نقوم بالبحث عن ماهية الشعور لا يحق لنا أن ننسى مفهوم الشعور والهروب من الوجود فى عالم الأشياء وانما أحاول العثور من جديد على حضور ذاتى أمام نفسى بطريقة شعورية وحقيقية . وهنا يتأكد معنى الشعور من حيث هو كلمة أو منطوق ومن حيث هو تصور . فالبحث عن ماهية العالم الخارجى ليس بحثا عن فكرة العالم الخارجى عندما نستخلصها على هيئة موضوع للدراسة وانما هو بحث عن هذه الماهية قبل أى محاولة لوضع العالم الخارجى على صورة موضوع للبحث .

ان المذاهب الحسية تستصفى العالم مع ملاحظة أننا لا نملك فى النهاية سوى حالات معينة من أنفسنا . وكذلك تستصفى فلسفات المثالية المتعالية العالم الخارجى . واذا كانت تتوصل الى التأكد من حقيقة هذا العالم فانها تفعل ذلك بوصفه فكرة من الأفكار أو شعورا من المشاعر . فالفلسفات المتعالية تحقق فكرة العالم كما لو كانت شيئا بسيطا يعرف بالاضافة الى معارفنا او كما لو كانت فكرة تالية لمدركاتنا . وهذا المفهوم عن العالم يحول العالم الى حقيقة من باطن الشعور . أو بعبارة أخرى اذا تصورنا العالم على هذا الوضع فانه يصبح مرتبطا ارتباطا كليا بداخلية

الشعور وتفقد الأشياء الموجودة بذلك كل استقلال عن الشعور الانسانى ويصير وجودها متعلقا تماما بالفكر البشرى .

هذا من ناحية التفسيرين الحسى والمثالى المثالى حول مفهوم العلاقة القائمة بين العالم وبين الشعور . أما التفسير الصورى للاستخلاص الماهوى فانه على عكس هذين التفسيرين يستوثق أولا من ابراز العالم الخارجى على نحو ما هو عليه قبل أى رجوع الى ذواتنا . فهو تفسير يطمع فى ايجاد ضرب من المساواة بين الفكر وبين سياق الشعور الخالى من الفكر عندما أتجه الى العالم وأدركه .

اذا بدا لى أنه لا وجود هناك لغير حالات شـــعورية كما تذهب الى ذلك المذاهب الحســـية واذا أردت تمييز ادراكاتى من أحلامى بواسـطة مقاييس فسوف أفتقد ظاهرة العالم . اذ أن الكلام عن الحلم والحقيقة والتساؤل بشأن التمييز بين ما هو خيـــالى وما هو حقيقى ووضع ما هو حقيقى موضع الشك يشير الى أننى قمت بهذا التمييز قبل مرحلة التحليل واننى أملك تجربة عما هو حقيقى وعما هو خيالى . والمشكلة اذن لاتكمن فى محاولة اعطاء الفكر النقدى مكافآت ثانوية عن هذا التمييز ولكنها تكمن فى عملية فض معرفتنا الأولية عما هو حقيقى والقيام بوصف ادراكاتنـــا للعالم كما لو كان ذلك هو ما يقيم فكرتنا عن الحقيقة الى الأبد . وليس من المستحسن أن نسأل أنفسنا عما اذا كنا ندرك عالما حقا وانما ينبغى أن نقول ان العالم هو ذلك الذى ندركه .

أو بعبارة أخرى لا ينبغى لنا أن نتســـاءل عما اذا كانت الحقائق الواضحة حقائق او ما اذا كان الشىء الواضح بالنســـبة الينا ذا طبيعة خادعة بالنسبة الى الحقيقة فى ذاتها . ذلك لأننا اذا تحدثنا عن الخداع فان هذا يعنى أننا أصبحنا نعلم شيئا اسمه الخداع . وهذه مرحلة لا تتم الا بعد عمليات ادراك تتأكد من حقيقتها التى تنبىء بالوجود الخادع . بمعنى أن الشك أو الخوف من الوقوع فى الخطأ يؤكدان امكان اكتشاف الخداع وعدم الابتعاد عن ميدان الحقيقة .

اننا موجودون بناء على ما تقدم داخل نطاق الحقيقة والوضوح البين الصحيح هو تجربة الحقيقة . اذا شئنا أن نبحث عن ماهية الادراك فاننـــا نعلن أن الادراك ليس تخمينا حقيقيا ولكنه سبيل الى الحقيقة ، وحقيقـــة الادراك لا نعرفها بوصفها التفكير المعادل لكل الأشياء الموجودة فى الخارج أو بوصفها الوضوح الضرورى لهـــا . اننا نعرفها حـــين نظل مخلصين لتجاربنا المباشرة ازاء العالم ونعيش عالمنا بدلا من أن نفكر به .

نموذج من الكتاب :

الآخر وعالم الانسان

لقد ألغى بى الى الطبيعة ولا تبدو الطبيعة خارجة على وحسب فى الاشياء بلا تاريخ وانما يمكن رؤيتها فى مركز الذاتية . ويمكن القرارات النظرية والعمليه للحياة الخاصة أن تمسك جيدا عن بعد بماضى ومستقبلى وان تعطى الى ماضى بكل مصادفاته معنى محددا عن طريق متابعته لمستقبل مخصوص نقول عنه بعد لحظة انه كان اعدادا . كذلك يمكن هذه القرارات أن تدخل التاريخ فى حياتى : هذا النظام له دائما صبغة الواقعية المصطنعة . اننى أفهم الآن فقط سنواتى الخمس والعشرين الأولى بوصفها امتدادا لطفولتى التى انتهت بفطام شديد أدى فى النهاية الى استقلال . واذا كنت أستعيد هذه السنوات على نحو ما عشتها وكما أحملها فى نفسى فان سعادتها القصوى لا تسمح بتفسيرها بجو الحماية فى الوسط العائلى . ذلك أن العالم كان أجمل وكانت الاشياء اشد سلبا للانتبــاه ولا يمكننى اطلاقا أن أتأكد من أننى قد فهمت ماضى أفضــل مما يمكن فهمه فى ذاته عندما عشته ولا أن أخرس اعتراضه . ان التفسير الذى أعطيه له الآن مرتبط بثقتى فى التحليل النفسى أما غدا فمن الجائز أن أفهمه بتجربة وبصيرة أكثر على نحو آخر وبالتالى سأنشىء ماضى أيضا على نحو آخر . على اى حال ســوف أفسر تفســيراتى الحاضرة بدورها وسأكتشف محتواها الخفى وينبغى أن أعمل حسابا لهذه الاكتشافات اذا شئت فى النهــاية أن أقدر قيمة الصــدق : ان مآخذى عن الماضى وعن المستقبل منزلقة ويتغير امتلاكى لوقتى دائما حتى اللحظة التى أفهم نفسى فيها نهائيا وهذه اللحظة لا يمكن الوصول اليها اذ أنها ستظل لحظة محاطة بأفق المستقبل وستحتاج الى تنميات لفهمها . لقد انخرطت حياتى الارادية والعقلية فى قوة أخرى تمنعها من الكمال وتعطيها دائما طابع المسودة . ان الزمن الطبيعى موجود دائما . ويقيم التعالى الخاص باللحظات الزمنية عقلانية تاريخى كما انه فى الوقت نفســه يعرضها للخطر : فهو يقيمها عندما تفتح أمامى مستقبلا جديدا تماما حيث يمكننى التفكير فيما يوجد من الكثافة فى حاضرى كما انه يعرضها للخطر لأننى لن أتمكن أبدا فيما يتعلق بهذا المستقبل أن أحصل على الحاضر الذى أحياه بصــورة أكيدة ضرورية كما أن ما أحيــاه لا يصل أبدا الى حد أن يكون مفهــوما . فان ما أفهمه لا يصل تماما الى ان يصبح حياتى ولا يكون فى النهاية وحدة واحدة مع نفسى ذاتها . فهذا هــو مصــير الــكائن الذى يولد أى

أنه أعطى الى نفسي مرة واحدة والى الأبد كشيء معروض للفهم . ولما كان الزمن الطبيعي يبقى في مركز تاريخي فانني أرى نفسي أيضا محاطا به . واذا كانت سنواتي الأولى تبقى من خلفي كأرض مجهولة فان هذا لا ينشأ عن عجز عرضي للذاكرة وعن خطأ للاستطلاع الكامن بل لأنه لا يوجد شيء يستحق المعرفة في تلك الأراضي غير المطروقة . فمثـــلا لم يكن ادراك شيء ما ميسرا في الحياة الرحمية ولذلك ليس هناك مايصح تذكره . فليس هناك شيء سوى المسودة لذات طبيعية وزمان طبيعي . وليست هذه الحياة المجهولة الاسم سوى حد للتصتت الزماني الذي يهدد الحاضر التاريخي . ولا أملك اذا أردت التخمين لمعرفة هذا الوجود الناقص الصورة السابق على تاريخي والذي سوف يختمه الا ان أنظر في نفسي هذا الزمن الذي يعمل من تلقاء نفسه والذي تستخدمه حياتي الخاصة دون أن تضع على وجهه قناعا بالمرة . ولما كنت قد حملت الى الوجود الشخصي بواسطة الزمان الذي لا أقوم بتكوينه فان كل ادراكاتي تأخذ أشـكالا على أرضية طبيعية . وعندما أدرك ، وحتى عنـــدما لا يكون لدى اى علم بالشروط العضوية لادراكي ، أشعر بأنني أسعى لايجاد التكامل بين عدة أنواع من الشعور الحالم المشتت والرؤية والسمع واللمس وبين مجالاتها السابقة وبين مجالاتها السابقة عليها والتي تظل غريبة عن حيـــاتي الخاصة . والموضوع الطبيعي سيصبح أولا من بعض الوجوه موضـــوعا طبيعيا فستكون له ألوانه وصفاته اللمسية والصوتية اذا كان مقدرا له أن يدخل في حياتي .

وكما تنفذ الطبيعة الى مركز حياتي الخاصة وتتشابك معها كذلك تهبط التصرفات في الطبيعة وتحل فيها على صورة عالم حضاري . فلست أملك فقط عالما طبيعيا ولا أعيش فقط بين أجواء الارض والهواء والماء وانما يوجد حولي طرق ومزارع وقرى وشـــوارع وكنائس وأدوات وجرس وملعقة وغليون . وكل من تلك الأشياء تحمل في جوفها علامة العمل الانساني الذي تقوم به وتؤديه . كل منها يحرك جوا من الانسانية الذي قد يكون قليل التحديد اذا لم يكن هناك سوى بعض معالم الخطوات على الرمال أو قد يكون محددا جدا اذا قمت بزيارة كلية لبيت أخلي حديثا . واذا لم نعجب لأن الوظائف الحسية والادراكية تضع أمامها عالما طبيعيا مادامت سابقة على الوجـود الشخصي فيمكننا ان نعجب من أن الأفعـال التلقائية التي صاغ الانسان بها حياته تترسب بالخارج وتجذب اليها الوجود المجهول الاسم الخاص بالأشياء . فالمدينة التي اشارك فيها توجد بوضوح بالنسبة الى في الأدوات التي تقوم عليها . واذا كان الامر متعلقا

بمدينة مجهولة او غريبة فوق الأدوات المحطمة التى اجدها او فوق المشاهد التى اجتازها فان عدة وسائل للوجود أو للحياة يمكنها ان تظهر ٠ فالعالم الحضارى عالم غامض ولكنه حاضر امامنا ٠ ان ثمة مجتمعا يمكن التعرف عليه ٠ ان روحا موضوعية تسكن المشاهد والبقايا الاثرية ٠ كيف يحدث هذا ؟ اننى ألمس فى الشىء الحضارى الحضور التالى للآخر تحت قناع مجهول الاسم ٠ فنحن نستعمل الغليون فى التدخين والملعقة للاكل والجرس للاستدعاء ، ويمكن أن يتحقق ادراك العالم الحضارى بواسطة ادراك فعل انسانى أو فعل انسان آخر ٠

٥ ـ قوة الاشياء :

حين احب أن أقول كل شىء يجب أن أرتبط بالاشياء ٠ بل يجب ان اؤرخ للأشياء ٠ فالأشياء هى مصدر النماء والحياة فى كل ما أقول ٠ وهى ايضا مصدر الصدق ٠ واذا شئنا أن نصل الى مستوى التعبير الصادق ينبغى ان نقطع شوطا طويلا فى معاشرة مباشرة وحقيقية للاشياء ٠ اذا شئنا أن ننفذ الى المعنويات ينبغى أن نمارس الأشياء ممارسة جادة ٠ يجب أن نزاول حرفة تملى المرئيات والتحديق فيها ويجب ان نستبصر جزئيات المشاهد جزئية جزئية حتى نصعد الى الدلالات ٠ وخطأ الفلسفات المادية انما يأتى من الارتباط الحسى بالمرئيات مع املاء رغبات العين على هذه المرئيات ومع التوقف عن اكتشاف الدلالات ، وخطأ الفلسفات العقلية والروحية انما يأتى من الهبوط عن طريق المدركات الى عالم الحياة والواقع ٠

وكلا الطريقين خاطىء ٠ واستطاع الفكر الغربى أن يجد سبيلا آخر بعد جملة من التجارب فى حقول الفن والأدب والحضارة ٠ استطاع أن يعيد هذا الفكر روابطه بالعالم ممثلا فى الأشياء التى تحيط بالانسان ٠ وبدأ من هذه النقطة يستجلى معالم الأشياء من أجل الشروع فى اكتشاف الدلالات ٠ ومن ثم تصبح لهذه الدلالات علميتها من ناحية انحصارها فى نطاق الموجودات وتصبح لها شرعيتها من ناحية استقلالها من عناصر حقيقية ذات ضرورة وذات ثبات ٠

قد يخطر على بالنا أن ثمة طبيعية أو سلوكية فى هذا الموقف الجديد الذى يستشرفه الفكر الغربى ٠ والطبيعية هى حكاية الواقع الخارجى كما هو مثلما فعل اميل زولا فى رواياته ٠ والسلوكية هى ربط مجالات الفكر

والشعور بالعلامات التى تنكشف فى السلوك على نحو ما فسرها تيلور(١) بيد أن الطبيعية شأنها موقف ناسلى غير مدرك لحقيقة الروابط الانسانية . والسلوكية أهملت الوعى وأهملت بالتالى كل قدراته وامكانياته وأوجه تعامله مع الأشياء المحيطة . أما موقف الفكر الغربى المعاصر فيصدر عن اتجاهات جديدة مبنية على مفهومات ظاهرية .

وكيما ندرك مدى التغييرات التى شملت الفكر المعاصر من هذه الناحية علينا ان نتبين الثورة الكبيرة التى أحدثها هوسرل ابتداء من الكوجيتو . واذا كان ضروريا أن نفهم معنى « أنا أفكر » فمن الضرورى ان نحدث تغييرا شاملا فى وجودنا بأكمله . ولابد أن نرفض أية فلسفة تعتمد على وجهة من وجهات النظر . فهذه تحتشد عادة بالأحكام القبلية . والذى يعنى الظاهرية هو البدء من مرحلة سابقة على كل وجهات النظر ومن مجموع مايتقدم الى الحدس قبل أى تفكير نظرى متكامل وكذلك خصوصا من كل ما يمكننا أن نراه وأن ندركه مباشرة .

فالتفكير الواقعى لا يبدأ من الكوجيتو وانما يبدأ من الأشياء . انه يبدأ من التجربة المهوشة التى لم تتضح بعد فى صـــورة هذا أو ذاك . ولذلك فهذا التفكير هو الذى يستحوذ على الكوجيتو فى الطريق . انه يحصل عليه بالتقدم المستمر فى توضيح الصعوبات التى تصادفه . وكلما تقدم الانسان فى استبصار ما حوله تبين له أكثر فأكثر أن عبارة « أنا أفكر » لا تحمل أى معنى . ذلك أن الأنا المفكر ليس حقيقة منفصلة تشرع فى الترابط بالعالم الخارجى . انه مجرد منحى من مناحى الوعى . والوعى هو وعى بشىء . ولـمـا كان الكوجيتو أحد مناحيـــه فانه يحمـل أيضا الكوجيتاتوم فى نفسه . أعنى أن الأنا المفكر يحمل فى نفسه موضوعات فكره . والأنا المتعالى هو ما هو لمجرد ارتباطه بالأشياء القصدية .

وهذا التحول الفلسفى فى طبيعة الكوجيتو قد تم عن طريق ادخال فكرة الاحالة المتبادلة . فالاحالة المتبـادلة هى التى تفصـــل الكوجيتو الديكارتى عن الكوجيتو الظاهرى . وهى أيضا صاحبة الفضل فى طبع الكوجيتو الظاهرى بطابع الدخول الفعلى فى علاقات وارتباطات بالاشياء . وبذلك أضاف هوسرل الى الكوجيتو الشىء موضوع التفكير وجعل علاقة الفكر بموضوعاته أصيلة وبديهية على نحو أصالة الكوجيتو ذاته وبداهته .

---

(١) ماركوز : المادية والثورة ص ٥٨ ترجمة عبد الفتاح الديدى (دار الآداب بيروت)

وصار الكوجيتو الجديد استيعابا للعـــالم كشيء وكظاهرة وكموضوع تفكير .

وحينما ألفت سيمون دى بوفوار كتابها « قوة الأشياء » أرادت أن تنحو فيه نحوا ظاهريا . أرادت أن تجعل من التحليل الظاهرى للأحداث والوقائع التى تمر بها منهجا تترسم به أشكال حياتها وملامح وجودها . لم تشأ أن تؤلف عملا فنيا ولم تعمد الى جعل كتابها عن بعض مراحل حياتها المتأخرة أحد الأعمـــال الفنية . فكلمة العمل الفنى توحى اليها بمعنى التمثال الملول فى حديقة أحد البيوت . انها كلمة تجرى على لسان واحد من الذين يقتنون التحف أو الذين يستهلكونها ولكنها لا تدخل فى مصطلحات أحد الخالقين المبتكرين . وكتابها كما تقول هى نفسها ليس قطعة فنية وانما هو حياتها فى اندفاعاتها وقفزاتها وأحزانها . هذا الكتاب الذى ألفته هو حياتها اذ تحاول أن تقص رواية نفسها بغير أن تكون هذه الرواية مبررا للطلاوة والأناقة . وقد خضعت فى كل رواياتها للموضوعية بقدر ما غلفتها هذه الموضوعية . وتبدأ سيمون دى بوفوار قصتها فى هذا الجزء الثالث من رواية حياتها بتأكيد معنى التطور فى كيانها الذاتى وفى مغامرتها الفردية مع محافظتها الدائمة على الحياد ازاء الوقائع . وحيادها يقتضى منهـــا أن تعلن آراءهـــا واعتقاداتها ووجهـــات نظرها واهتماماتها والتزاماتها . فهذه كلها بعض الشهادة اللازمة التى تحملها فى قلبها ابتداء من استمساكها بهذه الشهادة .

والواقع أن هذا الكتـــاب « قوة الأشياء » ســـجل حافل بأحداث خطيرة . ويكشف فى عمومه جملة تجارب لشخصيات معروفة . ويروى الكتاب فى سهولة ويسر وقائع شتى منها العاطفى ومنها السياسى ومنها الأدبى ومنها التحليل الاجتماعى . وأهم من هذا كله أن الكتاب يصور شخصية هذه المرأة المفعمة بالتجربة والفكر وهى تصادف ألوانا شتى من خلجات الضمير . انها تواجه فى هذا الكتاب اشق مهمة وهى مهمة استخلاص مهايا الأحداث ودلالات الأشياء المحيطة بها بعد طول امعان وتمل . انها تواجه فى براعة مهمتها ككاتبة فتقول : « لم أعتقد اطلاقا فى سمة القداسة الخاصة بالأدب . كان الله قد مات وأنا فى الرابعة عشرة . ولم يحل شيء محله . ولم يوجد المطلق الا بوصفه سلبا أو كافق غاب الى الأبد . وكنت أتمنى أن أصبح أسطورة مثل اميلى برونتى وجورج اليوت . ولــكننى كنت على يقين قوى بأننى اذا ســبلو عينى مرة فلن يكون ثمــة ما يمسك بعرى هذه الأحلام . سأمضى مع زمنى ما دمت سأموت . ولن

تكون هناك طريقتان للموت . ولذلك تمنيت أن يقرأ مؤلفاتى كثير من الناس أثناء حياتى وأن يقدروني حق قدرى وأن يحبوني . أما الأجيال القادمة فلم أكن أعبأ بها أو كدت الا أعبأ بها » .

وارتباط الكاتب بالجيل الذى يعيش له ويعيش بين أهله مسألة عالجها سارتر بوضوح فى الجزء الثانى من المواقف فى كتاب : ما هو الأدب ؟ الذى ترجمه الدكتور محمد غنيمى هلال . وسارتر لم يشأ أن يتخلى عن التوجه بكتاباته الى أهل عصره وعن تقديم انتاجه الى بنى زمنه . واهتم بأن يجعل من مؤلفاته شيئا حيا فى أذهان معاصريه . فان الخلود لا يعنى شيئا بالنسبة اليه .. هــذا من ناحية . ومن ناحية أخرى انه لا يحس بأية متعة فى اثارة انتباه الأقوام الذين سيعيشون على الأرض فى العصور القادمة . لا يجد سارتر أى متعة فى أن يصبح مادة من مواد التاريخ . حسبه أن يحقق رسالته ككاتب بين أبناء هذا العصر .

وسيمون دى بوفوار أرادت نفس الشيء . ولعلهــا شاءت أن يجيء هذا الجزء من ترجمة أحداث حيــاتها ســجلا حافلا بشتى انطباعاتها عن الشخصيات التى قابلتها والوقائع التى عاشتها والظروف التى مرت بها . وأهم شيء هو أن تعكس هذه الصفحات ملكتها فى اكتشاف الدلالات التى لا تبرح بها الحياة الا بعد مخالطة جادة طويلة لكل مضموناتها وملامحها واسقاطاتها المتكررة . انها لا تهتم بما يأتى فى الأزمان القادمة من أنواع التقدير والاعجاب بشخصها . المهم فى نظرها هو أن تقــوى على التقاط التعابير فى الأشياء والحركات من حولهــا . لاشك أن هذا هو ما سوف يحتل مكانة أولى لدى أبنــاء الأزمنة القادمة . لا شك أن الناس سيعنون عناية خاصة بما تعطيه هذه المذكرات من الدلالات على أشياء كثيرة مما يجرى بيننا هذه الأيام . ولــكن ليس هذا هو الهــدف الأكبر الذى تسعى اليه ســيمون دى بوفوار . انهــا تود على العكس من ذلك الا تؤدى وظيفة تاريخية . لا ترغب الكاتبة فى أن يصبح كتابها سجلا لوثائق خطيرة عن أشهر فلاسفة هذا العصر وفنانيه ومفكريه . انه كذلك ولاشك . ولكنها لا تريد له أن يلعب هذا الدور وتتمنى أن تكون قدرتها على التقاط العناصر الأصيلة والدلالات الراسخة فى أعماق الوقائع والأحداث قد بلغت مستوى التشويق لأبناء هذا الجيل . تريد ســيمون دى بوفوار أن تجعــل هذه المسائل حية فى أذهان قراء هذا العصر من الشباب . أو بعبارة أخرى تريد الكاتبة أن تنقل الى الناس تجارب صادقة وثمينة فيها كل أصداء الواقع وأعماقه ودلالاته .

ونستطيع أن نكتشف أبعاد هذه التجربة التى تلقيها سيمون دى

بوفوار بين أيدينا حين تستطلع ما كتبه جان بول سارتر أيضا فى الجزء الأول من المواقف على الانسان والأشياء(١)٠كان سارتر يعلق فى هذا المقال على كتاب فرانسيس بونج عن تشيع الأشياء ٠ وفى هذا المقال يضع سارتر النقاط فوق الحروف فيما يتعلق بخضوع الانسان للمؤثرات الشيئية التى تحيط به ٠ ان بونج يريد فى كتابه عن تشيع الاشياء أن يبلغ مرحلة التأمل عن طريق النظر المتصل فى الأشـياء المحيطة به ٠ ويقول بونج ان تسمية الأشياء هى أهم دعامة من أجل سلامة التأمل ٠ ولابد أن تشمل التسمية كل مايلقاه المرء فى الطريق ٠ والأشياء حاضرة هنالك تنتظر ٠ انها ترنو الى التعبير ٠ انها تتوقع تسميتها فى حماسة ٠ ولهذا تعد التسمية فعـلا ميتافيزيقيا ذا قيمة مطلقة ٠ ان التسمية هى وصلة الربط القوية الحاسمة بين الانسان وبين الشيء ٠

وهنا تفقد المثالية والمادية كل دواعيها وتصبح غير ذات موضوع ٠ فنحن هنا أبعد ما نكون عن النظريات واقرب ما نكون الى الأشياء ٠ بل نحن ها هنا فى قلب الأشياء ذاتها ٠ لذلك نستشعر من جديد فى هذا الموقف عبارة ســـاذجة استخدمتها كل الفلسفات الأصيلة لدى ديكارت وبرجسون وهوسرل : وهى عبارة « فلنتظاهر بأننا لا نعرف شيئا » ٠ وبونج كان يجرى كلامه فى كتابه عن تشيع الأشياء كما لو كان يسعى الى تطبيق عبارة الظاهريات المشهورة : « فلنعد الى الاشياء نفسها » ٠

هكذا استطاع بونج ان يجعـــل التفكير الظاهرى أرضية لكلامه عن الأشياء والمحسوسات والمسميات ٠ والواقع أننا نلمس هنا نفس الظاهرة التى نلمسها فى كل آداب وفنون القرن العشرين كما يقول سارتر ٠ ان آداب القرن العشرين وفنـــونه تسـعى من أجل احالة العمل الفنى ذاته الى طبيعة ٠ انها ترفض أن تجعل منه ترجمة للطبيعـة ٠ كذلك ترفض هذه الآداب وهذه الفنون أن تجعل من العمل الفنى ترجمة حرة للطبيعة ٠ انها تنزع نحو احالة العمل الفنى الى طبيعة قائمة بذاتها ٠

ونلاحظ هنا أن الشكل نفسه يستحيل فى كثافته الى شيء ٠ ويلعب المحتوى فى العمل الفنى دور الحـــركة العميقة فى جوف المسميات ٠ أيا تكن القصيدة التى نحاول خلقها فانها تستكمل وحدة عالمها بمجرد الفراغ من بنائها ٠ او بمعنى آخر ان كل شيء لا يعدو أن يكون سوى تعبير مادامت الأشياء ترنو فى ذاتها نحو الاسم كـــما ترنو الطبيعة فى نظر أرسطو الى الله ٠ كل شيء يؤدى التعبير أو يعبر عن نفسه أو يبحث عن وسيلة للتعبير

---

(١) المادية والثورة ص ١٢٢ ٠

عن نفسه والتسمية هي أكثر الأفعال انسانية وهي أيضا حلقة الوصل بين الانسان والكون .

ويمكن أن نقول في النهاية ان النظرة الحسية الى الأشياء هي التي تستطيع في النهاية أن تفطن الى قابلية الأشياء للدلالات . أو بتعبير أدق، ان الدأب على تأمل المرئيات هو الذي يدفع بهذه المرئيات الى اثارة تعبيراتها المعنوية . وهكذا يستطيع الانسان الذي يوالي تبصر الأشياء أن يكتشف غمزات دلالاتها في كل أفق وعند كل منحنى . ان توالي الدأب على النظر الى الأشياء هو الذي يحيل عالم المادة الحسية الى عالم من المعـــالي وهو الذي يضمن لهذا العالم الجديد ألا ينحو نحو المثـــالية التقليدية لسلامة أرضيته وشدة التصاقه الأولى بالمرئيات الصادقة .

والواقع أنه لا يكفي أن نتصور اجســـادنا كمركز لكل التحركات الحديثة في الحياة . فان جســـومنا نفسها تتعلق بالاشياء الخارجية . ولا نستطيع من ناحية أن نستحث عناصر الوقدة الذهنية والالتماع الفكري بغير أن نتشابك مع معطيات الحس، وكان الفيلسوف الفرنسي جاك ماريتان الذي يحيا الآن بامريكا يبقى زوجته رئيسة ماريتان جالسة طوال ندوته على أريكة ممتدة في تراخ وتكاسل . وكان يدفعها الى البقاء ساعات الحديث في جلستها المتراخية بملابس شفافة وبشعرها الفاحم الطويل الى جانبها، ولا يلبث النقاش أن يدور في مســـائل الدين والثقـــافة والأدب والفن والفلسفة وتبقى رئيسة ماريتان في جلستها الهـــادئة ترنو الى الجالسين بعينيها الجميلتين الواسعتين . وكان جان ماريتان يعتقد اعتقادا قويا في أن الفكر يعتمد أساسا على الوقدة الذهنية . والوقدة الذهنية لا يشحذها ويستحثها سوى الوجد الحسي البحت . وكلما انطلق الناس في آفاق الفكر كانت أعماق الحس خير قرين لوقدة الذكاء العقلي .

ومن ناحيـــة ثانية لا يمكن أن نكتشف وحدة جســـومنا الا خلال اكتشافنا للوحدة التي تسكن الأشياء المحيطة بنا . اننا لا نستنفد معنى أي شيء عندما نعمد الى تحديده بوصفه متعلقا تعلقا ترابطيا مع اجسادنا ومع حياتنا . لن نقوى على ادراك وحدتنا الداخلية أو الذاتية أو العضوية الا بالمقارنات بين وحدات الاشياء المرئية . ولا تبدو لنا أيدينا وعيوننا وأعضاء الحس لدينا كأدوات غبار أو كأدوات قابلة للاستبدال الا اذا اتخذنا من الاشياء نقطة ابتداء لنا . وقد سبق أن تناولت موضوع قدرة العقل البشري على التمصنع ابتداء من استغراق الآلات والأشياء والأجهزة له . ان مصنعة العقل لا تتم الا اذا استطاع العقل أن يحمل في ذاته معقوليته كما يحمل الجهاز الآلي كل مكوناته وأسراره من داخليته . وكذلك نحن لا نفطن الى

بوحدة كياننا الذاتى والعضوى الا بممارسة المقارنات الفعلية التى تنزع نحو التماس المشاهدات المؤيدة لحركة الباطن (١) .

ولا شك فى أن العالم الخارجى وفى أن الأشياء تتمثل لنا فى صورة عدو غريب ، فهى لا تشـــارك فى أية محادثة ولا تعدو أن تشبه الآخر المستمسك بتلابيب الصمت الجـــامد . فالأشياء على حـد تعبير موريس ميرلوبونتى هى نفس تتهرب منا كما تتهرب منا ملاطفة الشعور الغريب . وتتقدم الأشياء كما يتقدم الينا العالم كوجه مألوف فى حياتنا ندرك تعبيره فى التو . والواقع ان الشىء لابد أن يتجمع فى ألوان وظلال تعمل على تكوينه وتعين على التقاط التعبير المعنوى الخاص به . ولعلنا ندرك هنا كيف تؤدى أقل لمسات المصور بريشته للوحة الى تغييرات كبيرة . ان اللمسة الطفيفة باللون تؤدى الى تغيير النظرة تغييرا تاما .

وقد حاول المصور سيزان أن يلتقط تعابير الأشياء مباشرة فى مطلع شبابه ، كان يعمد الى تصوير التعبير أولا وقبل كل شىء . ولهذا السبب عينه فشل سيزان فى مهمته وأفلت منه التعبير . وعـــرف سيزان شيئا فشيئا أن التعبير هو اللغة التى يتحدث بها الشىء نفسه وأن التعبير يولد مع تكامل هيئة بنائه واتساق قالبه . ويعـــد فن سيزان محاولة لربط ملامح الأشياء والوجوه عن طريق تأسيس تكاملهـــا الشكلى المحسوس . يهتم سيزان اهتماما خاصا بوصل الملامح الشيئية والملامح الخاصة بالوجوه عن طريق استكمال قوالبها البنائية . وهذا هو ماتفعله الطبيعة نفسها فى كل لحظة دون أن يستغرق ذلك منها أى مجهود . ولهذا يقول عنه نوفوتنى فى كتابه عن مشكلة الانسانية فى علاقتها بفن سيزان ان مشاهد الطبيعة عنده تنتمى الى عالم سابق لم يكن الناس قد ظهروا فيه بعد .

ولم ينجح ســـيزان فى التقاط التعبيرات لانه تخطى الأشياء وفقا لتفسير موريس ميرلوبونتى .. لابد أن يصمد المرء أو الفنان أمام المرئيات الحسية والأشياء القائمة أمدا طويلا من أجل استخراج مكنوناتها واستلهام معنوياتها ، اننا لا نستطيع أن نعمد الى التقاط التعبيرت اذا اجتزنا نطاق الأشياء . لابد من اجتيازه بعد استنفاد كل طاقاته وجوانبه . لابد من الالتصاق بالأشياء وقتا كافيا لترسيخ المحسوسات فى الوعى واكتشاف معنوياتها وهى تتأدى من نفسها تلقائيا كلغة تؤدى بالمران الى فتح كنوزها واخراج محتوياتها وابراز دلالاتها .

---

(١) عبدالفتاح الديدى : وضعية الأدب العربى المعاصر (الاشتراكية ومقتضى العمل الايجابى) ص ٥٧ ــ ٥٩ من عدد ٦٦ فى ١٠ أكتوبر ١٩٦٤ من « الثقافة » .

وهذا هو الموقف الذي يعتمل في قلب سـيمون دى بوفوار ٠ لقد أرادت أن تقف مدة طويلة أمام الأحداث والوقائع من أجل الدفع بهـا الى التعبير من تلقاء نفسها ومن أجـل اختراق الحدود عن طريق الكشف عن مقومات الدلالات والتعبيرات ٠ وقد شاءت في كتابها عن قوة الأشياء أن تدفع بالأحداث المتصلة بتاريخها وبمهنتها الى اداء كل طاقاتها ٠ وجعلت من موقفها شيئا من الأشياء تتحتم موضوعيته من السياق الروائي وتتحتم معنويته من طبيعة التعبير الذي يستتم منه ٠ وهكذا استطاعت أن تشعل النار في كل الحماقات والمبتذلات اولا باول وأن تفسح المجال امام الدلالات المعبرة القوية التي تصمد بما أوتيته من امتداد في أعماق الحس والواقع ٠

وهي لا تكتفي بأن تكشف عن وقائع التاريخ والسير والأحداث ٠ انها تود أن تبين للقارىء أسلوبها في استخدام اللغة والكلمات ٠ وهي لا تفتأ تعيد الى ذهن القارىء اهمية الالتفات الى طبيعتها الخاصة بها وحدها في استخدام العبارات ٠ وتقارن بين نفسها وبين فرانسواز ساجان مقارنات تفضح طريقتها في معالجة اللغـــة ٠ وهي لا تشير الى أنها تستخدم اللغة استخداما مغايرا لاسـتخدام الناس لهـــا ٠ بل تشـــير الى أن الآخرين يستخدمون اللغة استخداما مغايرا لاستخدامها هي شخصيا لها ٠ وهي لا تلبث أن تستشعر الخجل من جـــراء ذلك ٠ وتتعمق احساسها بذاتها ككاتبة وصاحبة مهمة فكرية فتقول :

« كنت قد عودت نفسى على الحياة داخل بشرتي بوصفي كاتبة ٠ وقلما صرت أنظر الى هذه الشخصية الجديدة قائلة : انها أنا ٠ ولكنني كنت أسر لرؤية اسمي على صفحات الجرائد وكان سروري يمتد لبعض الوقت كما كانت الجلبة من حولنا ودوري كشخصية باريسية أصيلة يشرحان صدري ٠ ولم تكن بعض الجوانب ايضا تروقني ٠ غير أن الانفعال لم يبلغ بي درجة الاختناق ٠ لقد كنت أضحك لسماع قولهم « السارترية الكبيرة أو سيدتنا عذراء سارتر » ٠ ولكن بعض نظرات الذكور كانت تجرحني بما تسبغه على المرأة الوجودية من التآزر الخليع كما لو كنت ضالة غاوية ٠ وكنت أمتنع عن تغذية الثرثرة وعن ارضاء الفضول ٠ وعلى اى حال لم يكن سوء الطوية يخدشني في ذلك الوقت واستمتعت بشهرتي المستحدثة ٠ ولم يكن سوء الطوية يدهشني ٠ وبدا لي شيئا طبيعيا ان يشمل التحرير الناس بالتغيير وأن يشـمل حياتي بالتغيير أيضا ٠ ولم اشعر ايضا بانه مبالغ فيه ٠ لقد كان ذلك ضئيلا جدا اذا قيس بما كان سارتر يلقاه ٠ وكنت الاحظ هذا الفارق بغير شغف لأنني تعمدت تأكيده لاثارة غيرته ولأنني كنت أجد هذا الفارق غير محتـــاج الى تبرير ٠ ولم أشأ تبرير أسفي على أنني لم أكن

أستحق أكثر من ذلك لأن كتابى الأول لم يبلغ من العمر سوى عامين ولم يكن الوقت قد حان لشد النبال . كان لى مستقبل وكنت أنى فيه . الى اين يقتادنى ! لقد تحاشيت أن اســـائل نفسى عن قيمة التاجى الحاضر والمستقبل . لم أشأ أن تهدهدنى الأوهام ولا أن أستسلم لقسوة الواعى ».

وتقيم سيمون دى بوفوار موازنة بينهـــا وبين جان بول سارتر . وتحاول أن تبرز كلا من شخصيتها وشخصيته مع تعداد كل التفصيلات الخاصة بهما . تقول انها تختلف عن سارتر اختلافا بينا فى عدم اهتمامها بأن تبحث أمر نفسها أو تختبر شئونها كشخص اجتماعى أو كمؤلفة . وقد تأخذ سيمون دى بوفوار على نفســـها عــدم مواجهتهـــا لظروف حياتها الموضوعية . ولكن طبيعتها المتشككة هى التى أعانتها على اجتياز العقبات التى اصطدم بها سارتر . وقد ساعدها مزاجها الشخصى دائما على الخروج من بعض الأوضاع وعلى الانقلاب والهرب .

وتقول سيمون دى بوفوار أنها تتمتع بنوع من الاحســـاس الذى تستجيب به للأمور المباشرة أكثر مما كان سارتر يتمتع به . ومن طبيعتها الشخصية أن تجنح الى لذائذ الجســـد والى استطعام اختــلافات أوقات النهار . وهى تميل أيضا الى الخروج للنزهة والى عقد الصداقات واثارة المناقشات والمحادثات . وتطمع بعد ذلك كله فى أن ترى وتعرف . وكان يكفيها الحاضر بآفاقه القريبة .

لقد عاشت سيمون دى بوفوار وهى تحاول أن تلتصق بالأشياء على صفحات هذا الكتاب . فاستأثرت الأشياء بحياتها حتى أحالتها الى دلالة من الدلالات القوية الخصبة فى معترك الفكر العــالمى وفى تاريخ الحركات الأدبية المعاصرة(١) .

٦ ــ الظاهرية والفن الحديث

تقـــديم :

فلسفة الظاهريات من أحدث الفلسفات وأصغرها عـــمرا . ولكنها رغم ذلك أهم الفلسفات وأكبرها شأنا . بدأت فلسفة الظاهريات تلمع فى سماء الفكر عند مطلع هذا القرن وتأثرت باتجاهات عدة الى أن استكملت وسائلها وأدواتها فى الثلاثينات من القرن العشرين . وهى فلسفة لا تتم

(١) قارن بين دور ســـيمون دى بوفوار ودور مدام دى ستال فى الأدب . راجع كتاب الجمال والركى فى الأدب النقدى (دار المعرفة) للمؤلف .

لأنها لا تتشيع ولا تتحزب . وهى لا تتحول الى مدرسة فكرية لأنها طريقة فى البحث والاكتشاف وحسب .

ولم تنتشر فلسفة الظاهريات حقيقة الا عندما قام هوسرل بالقاء محاضرات بجامعتى باريس (السوربون) واســترازبور فى موضوعات متصلة بنقط البحث الأولية لهذه الفلسفة . وقد نشرت هذه المحاضرات فيما بعد تحت عنوان تأملات ديكارتية . وكانت هذه المحاضرات على تنوعها واختلاف الأماكن التى ألقيت فيها ــ من نقط التجمع الفعــال فى مبادىء الفلسفة المعاصرة الرئيسية .

ومن النادر ان نعثر على اشارات أو على تلميحات تخص حقل الفن التشكيلى بالذات بين سطور ادموند هوسرل فيلســوف الظاهرية الأول . بل أكاد اقطع بانه لم يتناول موضوعات الفن التشكيلى فى أى مؤلف من مؤلفاته المعروفة حتى اليوم . هذا اللهم الا اذا ظهرت بعض المخطوطات التى ألفها والتى لاتزال تنتظر الطبع والنشر فى أرشيف هوسرل بكولونيا فى ألمانيا . وقد يستتبع ظهور مثل هذه المخطوطات تغيير الكثير من الحقائق فيما يتعلق بموضوعات الفن التشكيلى ... أعنى فيما يتعلق بموقفه هو شخصيا من تلك الموضوعات .

وربما كان من المستحسن أن نشير هنا الى نقطة هامة تتعلق بطبيعة الظاهرية ذاتها فالظاهرية نفسها علم وترى فى نفسها أنها علم . ولذلك تسمى علم الظاهريات . واذا صح هذا كان من العسير أن تقوم الظاهرية بأكملها على جهد انسان واحد . أو بتعبير آخر يمكننا أن نقول عن فلسفة الظاهريات انها لا تتم بجهود رجل واحد تماما كما لا يمكن أن ينشىء رجل واحد أى علم من العلوم . ولا يستطيع شخص مفرد أن يبدع أو أن يخلق فلسفة الظاهريات مثلما يعجز علم من العلوم أن يكون من ابتــــكار فرد واحد . ولما كان من المستحيل أن يكون علم كامل من العـــلوم من ابداع شخص مفرد يستحيل أيضا أن تكون فلسفة الظاهريات ــ بوصفها علم الظاهريات ــ من ابداع شخص مفرد . وهذا هو ما أشار اليه هوسرل فى كتاب من أوائل كتبه تحت عنوان : الفلسفة بوصفها علما صارما (١) .

ولهذا الســـبب عينه ترفض الظاهرية أن تطلق على نفســها اسم المدرسة . ولا يعنى الانتماء الى الظاهرية من الناحية الفكرية اطلاقا مايعرف عادة باسم التشيع المذهبى . وليس الانتماء الى الظاهرية انتماء الى مدرسة

---

(١) هوسرل : Husserl : Philosophie als strenge Wissenschaft :
ص ٣٢٢ ــ ١ : ١٩١١ م .

او مذهب - بل يؤدى الانتماء الى الظاهرية الى شيء واحد فقط وهو الانتماء الى الفلسفة ذاتها . ولا تعد الظاهرية محبيها من المقبلين على دراستها الا ليكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة . واجمل ما فى الظاهرية هو أنها لا تضم الى حلقتها انصارا للظاهرية بقدر ما تضم فلاسفة اصلاء . اى انها تعد المقبلين على دراسة الفلسفة كى يكونوا فلاسفة أكثر مما تعدهم كى يصيروا ظاهريين . ويمكن أن نقول من ثم عن الظاهرية انها الفلسفة الوحيدة الخالية من روح المذهب .

وبدلا من أن تخلق الظاهرية شيعة ظاهرية خلقت مشتغلين بالظاهرية . ولا يعدو الاشتغال بالظاهرية ان يكون تعاونا على بذل مجهود مشترك لدى عدد من الباحثين الذين اكتمل لهم الاستعداد لمواصلة البحث من أجل تحقيق المثل الأعلى العلمى شيئا فشيئا . ولهذا السبب نفسه لم يكد هيدجر يكتشف فى نفسه الرغبة فى اقامة شيعة وجودية حتى اضطر اضطرارا الى التخلى عن مفهوم العلم بمعناه الضيق على حد تعبيره لدى هوسرل . فلا يكاد هذا المفهوم يسمح بالمذهبية أو بالمدرسة على نحو ما فعلت الفلسفات الوجودية . وكان التخلى عن معنى العلم فى فلسفة الظاهريات اصل كل الأسباب التى أدت الى انفصال الوجودية عن الظاهرية . أو على الأقل كان ذلك الانفصال ضروريا كى يتمادى هيدجر فى تطوير الفلسفة الوجودية وفى تجاوز موقف هوسرل المنهجى .

ولا ندرى ما اذا كان هيدجر اشد تمسكا بالظاهرية وأكثر اخلاصا لمذهبها من هوسرل حين فعل ذلك أم لا ؟ فلعلها كانت الطريق الوحيد لانقاذ الترنسندنتالية فى كل الفلسفات المعاصرة . وقد نرى فيها حركة اهتمام وتأييد واستكمال لبعض الجوانب الظاهرية .

ولكن المهم فى ذلك كله هو أن ندرك طبيعة الظاهرية ذاتها وموقفها الأصلى من انفصال هيدجر عنها بناء على ما فى مفهومها عن العلم من ضيق . اذ انتاب الظاهرية تغير كبير وتطورت فلسفتها تطورات شتى وتحولت الى صور عدة فذة - غير أن فلاسفة الظاهرية لم يتعلقوا بالمفهومات الخاصة بها . وعلى الرغم من انهم لم يستمسكوا بخطوطها ظلوا مخلصين لروح هوسرل نفسه .

ومن هذه النقطة بالذات يمكن فهم العلوم الظاهرية ، فهى لا تريد أن تفرض مفهومات بعينها بقدر ما أن يتعاون كل باحث فى حقل عمله بحيث يؤدى ذلك الى اكتشاف كل المؤديات الظاهرية لهذا العمل . فكان

من هؤلاء الباحثين من تعاون فى حقل الفكر والأدب • وكان منهم من تعاون فى حقل اللغة • وكان منهم من تعاون فى ميدان الحضارة والثقافة(١) •

وألف دوفرين كتابا عن ظاهرية التجربة الجمالية فى جزئين • ويتعلق موضوع كتابه بتجربة الحس الجمالى اكثر مما يتعلق بموضوع الفن التشكيلى • وهو تفسير ظاهرى جديد للتجربة الحسية دون تحديد موقف معين لهوسرل حيال الفنون • ولم ترد فى غضون كلامه الا اشارة واحدة لهوسرل الى لوحة دورار (١٤٧١ — ١٥٢٨) عن الفارس والموت يقصد المثل العابر عند الموازنة بينها وبين هرمان ودوروتيا لجوته (٢) •

ولا يعدو أن يكون الكتاب بجزءيه سوى تفسير للطابع الشخصى فى العمل الفنى ثم جاء هذا الباحث البلجيكى واعنى به فيليب مانجيه (٣) ليضع مؤلفا جريئا عن اهمية الظاهرية بالنسبة الى أبواب الفن التشكيلى • وهو لايفرض الظاهرية على الفن وانما يستخلص النظرات الظاهرية من اتجاه الفن الحديث ذاته • ولا يكاد يشعر المرء عند قراءة بحثه أنه يشايع المذهب الظاهرى بقدر ما يحس بأنه يتابع روحه •

كلمة الفن :

ومن الأشياء التى تتبادر الى الذهن فى العصر الحاضر سؤالنا : كيف نختار لوحة لحجرات البيت ؟ بل واذا تم لنا اختيار لوحة حديثة لغرفة من غرف البيت فما الذى نفعله بتلك اللوحة ؟

هذا السؤال يحاول أن يجيب عليه كتاب « كلمة الفن » الذى ظهر أخيرا فى بلجيكا وفرنسا بقلم فيليب مانجيه وكتب مقدمته أستاذ الفن بجامعة باريس الاستاذ اتيين سوريو المعروف بأبحاثه الجديدة الشيقة فى موضوع الفن • واستهله الاستاذ اتيين سوريو بقوله : لقد كنت دائما فى انتظار أقوال الفن ونفحاته من تلك النخبة التى تشتغل بالفن فى شجاعة حول الاستاذ الكبير آرسين سوريى العالم البلجيكى ••• كنت اتوقع كلمات كثيرة من هؤلاء المختصين فى علم الجمال المحيطين بآرسين سوريى ••• فهم يمثلون مدرسة شجاعة فى هذا الفرع ويطلع علينا شبابها من

---

(١) انظر كلامنا عن (النقاد ولمسنا الشاعرة) فى كتابنا عن عبقرية العقاد (الدار القومية) وكذلك فى (معنويات الثقافة بكتابنا عن الأسس المعنوية للأدب (دار المعرفة) •

(٢) ميكل دوفرين • Mikel Dufrenne : Phénoménologie de l'Expérience Esthétique, 1 p. 27.

(٣) فيليب مانجيه • Philippe Minguet : Le Propos de l'Art

حين لآخر بنفحات تكشف عن اتجاه واضح ازاء تطورات الفكر فى العصر الحاضر .

والكتاب الذى الفه الاستاذ فيليب مانجيه عن كلمة الفن يعبر تعبيرا واضحا عن مشاكل الفن اليوم من وجهة نظر الظاهرية الماهوية . وقد حدد المؤلف فى كل فصل من فصوله السبعة احدى مشاكل الفن الرئيسية . فهو يتكلم فى الفصل الأول عن الفن واللغة وفى الثانى عن الفن التجريدى وفى الثالث عن الفن والتاريخ . وفى الفصل الرابع يتكلم عن الفن الدينى ويتكلم فى الفصل الخامس عن فنون الباروك . وفى الفصلين السادس والسابع يناقش مانجيه علاقة الجنس بالفن وعلاقة العلم بالفن .

ويضع المؤلف الاستاذ فيليب مانجيه فى مطلع مقدمة كتابه عن كلمة الفن ذلك السؤال الهام : ماذا تصنع باللوحة ؟ سيقول قائل : نعلقها على الحائط طبعا ثم نتأملها من حين لآخر . ولكن حتى هذه الاجابة الساذجة ستتعرض لسؤال آخر : ولكن كيف نتأملها وماذا نبحث فيها ؟ يجيب جان كوكتو على ذلك : اللوحة نفسها .

ولكن تفسير الشىء بالشىء نفسه لا يفيد كثيرا فى هذا الصدد . اذ يبدو ذلك كمن فسر الماء بعد الجهـــد بالماء على حد تعبير المثل العربى . ويجيب مانجيه ان هذه الاجابة لا تشفى الغليل . فليس الفن فى حاجة الى أن يغير من طريقة تعبيره عن ذاته كى يواجه مشـــاكله الجديدة بعد كل غزواته المعاصرة . ولكن الفن الحديث اضطر الى مواجهة تغير فى أسلوب الكلام من أجل التعليق على أعماله وعلى اتجاهاته وعلى مواقفه . فمثلا نحاول أن نوحى بشىء معين فى اللوحة عند تأكيد حقيقة وجودها الموضوعى وحده كأسلوب مستحدث لتعزيز كل ما تصوره تلك اللوحة من تكوين وألوان وتلوين وخطوط ومقابلات وهذا يتفق مع طبيعة الفن وفقا لمفهومه عند كوكتو وأضرابه . ولكن مانجيه يعتبر هذا اللون من التعليق على اللوحات غير كاف ولا يؤدى الا الى زيادة الاضطراب والغموض . اذ ليست المسألة فى نظره مسألة تغيير أسلوب بأسلوب واستبدال كلام بآخر .

ولهذا السبب عينه حاول مانجيه فى غضـــون كتابه ان يبين حقيقة هامة وهى أن معظم الخلافات التى تنشأ حول الفنـــون لا تعـــدو أن تكون خلافات كلامية . ويستطيع البارعون فى استخدام حصيلة التعبير هذه أو تلك مهاجمة احدى اللوحات والدفاع عنها فى نفس الوقت ويبدو هؤلاء البارعون على حق فى كل مرة مما يزرع الحيرة فى قلوب الناس ويجعلهم متشككين فيما يتعلق بقيمة اللوحات الحقيقية .

ويبدو من أوائل عبارات مانجيه وتقديماته لكتابه عن كلمة الفن أنه قد تعمق المشاكل الفنية عن جدارة وأنه أعد نفسه اعدادا جديرا بأن يجعله يقف موقف الند للند أمام كبار المفكرين والفلاسفة الجماليين من أمثال سارتر ومالرو • فهو يناقش مســائل التعبير فى الفن مناقشة تفصيلية وعميقة معا • ويضع نفسه وسط اشكالات الفن بأكملها دفعة واحدة بغير خطوات تمهيدية كأنما يفرض على مواهبه أن تتفتح وكأنما يشعر بالثقة التى تؤهله لأن يقف على قدميه فى هــذا الخضم الهــائل من الاختلافات الفكرية • وعندئذ يستنطق الفن كلمته ويتحدث على لسان الفن دون أى تردد أمام الأفكار الكبيرة والأســماء اللامعة • ويحلق مانجيه فوق قمة المشاكل الفكرية المحيطة بتفسيره الذى يقدمه لحقيقة العمل الفنى بغير أى تراجع او تردد • أو كما قال عنه بحق اتيين سوريو استاذ الفن وعلم الجمال بالسوربون فى مقـدمة الكتاب انه يتقــدم فى أبحاثه جامعا بين الحماسة والوضوح اللذين لا ينخدعان بالاقوال والأحاديث العارضة • فهو ينسب للفن كلمة يقولها على لسانه هو مثلما يقتضى منهج الظاهرية •

وقد استعرض مانجيه فى كتابه عن كلمة الفن ظاهرية الفن الحديث بين التعبيرية والتـأثيرية والتجريدية • فأحس بأن صعوبة النزعة الأخيرة - أى التجريدية - لاترجع الى أكثر من الثرثرة التى تدار حولها فى غير صدق • وكان من الطبيعى فى النهاية ان يكتفى النقاد والفنيون بأن يذيعوا عن الفن الحديث أنه مجرد انسجام بين الألوان • وبنوا على ذلك عقيدتهم التى أشاعوها بين عامة الجمهور فى ان الفن ينتمى الى غير هذا العالم وأنه لا يمكن أن يتحول الى واقع • وأذاعوا أيضا أن عالم الفن هو عالم أشكال وألوان ويختص فى حد ذاته بقواعده ومواده وتطوره • وصاروا يجرؤون فى النهاية على أن يقولوا ان الفن لا يعنى سوى نفسه •

وهذا كله يؤدى الى فســاد الاحاطة بنظرية الفن الصــورى أو الفن التجريدى • ونحن نستخدم بلغة الفن كلمة الصورى للتعبير عن الشكلية التجريدية البحتة • وحينما ندعى ان النقاد أفسدوا تقديرنا لحقيقة العمل الفنى التجريدى الذى يعتمد على التشكيل الصورى فانما نقصد ماقلناه سلفا حين عرضنا لكلمة جان كوكتو عن اللوحة أنها مجرد اللوحة وهو ان مثل هذا الموقف يشيع الخلط فى تذوق التصوير التشكيلى الفنى • ذلك لأن العمل الفنى يشير فعلا الى معنى وهو يقول شيئا ما حقيقة • وهذه ضرورة يستوجبها البحث الظاهرى او الفينومينولوجى فى حقــل الفنون التشكيلية • واذا لم يكن للعمل الفنى معنى كان من السهل ان نخطىء فى تقدير الفروق بين بروفيل مصرى قديم وبين تخطيط تجريدى حديث أو

بين أقنوعة مكسيكية وبين تمثال تكعيبى . ولاشك أن التشبه قوى جدا بين ملامح أحدى الرءوس التى يصورها بيكاسو وبين الخصوبة الواضحة فى المأثورات الفنية السومرية القديمة من القـرن الخامس قبل الميلاد . ورغم ذلك فليست لغتها واحدة . بل ان المعلمة الواحدة فى العملين لا تعنى نفس الشيء . وقس على ذلك مثلا الفرق بين القداسة فى الأثر الفنى الرومانى والقداسة فى الأثر الفنى البيزنطى .

ولذلك يؤكد مانجيه ضرورة أن نفهم صـــــورية الفن أى تجريده التشكيلى . والصورية الفنية هى كما نعرف استنداد الدلالة من الأشكال - والسبب فى ايمان مانجيه بقوله السابق هو أن التعبير الفنى فى رأيه تعبير صورى أى يقوم أساسا على الأشكال .

وتتلخص نظريته فى أنه من الضرورى الا نعد التعبير نقلا جديدا أو مجرد انتاج جديد وانما يجب أن يكون التعبير انتاجا لشكل تكوينى . ولا ينفصل الشكل التكوينى عن مادته ولكنه يعكس عالم الكليات بشدة . أى يكون الشكل الصورى على قدر من التعقيد الذى يحصـــل بداخله تنوات عديدة .

ومعنى ذلك انه من الضرورى أن يكون العمـــل الفنى رغـم اهتمامه بجزئيات صغيرة ذا تعبير غير محدود . ينحصر العمل الفنى عادة فى دائرة الأحداث والأشياء البسيطة ولكنه يعكس لا محدودية تستجمع وحدته وتعين كيانه .

ولنحـــاول أن نضـــع جانبا كل الدلالات الفلسفية أو الجدلية التى تحملها مثلا الصورة المطبوعة المأثورة عن « هوكوزاى » الفنـــان اليابانى تحت اسم « موجة كاناجاوا » . فقد كان هوكوزاى مصورا وحفارا يابانيا توفى سنة ١٨٤٩ عن تسعة وثمانين عاما . ومن الطبيعى أن تلفت دلالات هذه اللوحة نظر المؤرخين وعلماء الاجتماع . أما عالم الجمـــال فتدهشه التحولات الطارئة كما تدهشه التكاملات التكوينية . ولوحة « جبل لامثيل له » تحمل نفس جوهر المحيط . ولا يعدو بركان الفوجى المغطى بالجليد فى لوحة الجبل هذه أن يكون أشبه مايكون بالموجة المزبدة فى اللوحة الأولى .

وليس المقصود هنا هو الاتيان بشبه محسوس بين شيئين عن طريق التخفيف من بواعث الاختلاف فيما بينهما كما يقول مانجيه . ليس الغرض الأساسى اكتشـــاف الشبه بين شـــيئين عن طريق ازالة الفوارق القائمة بينهما - أو ليس الهدف ابراز التلاقى عن طريق اخفاء التعارض . اذ أن هذه النقطة بالذات هى التى تحمـل كل اشـكالات التصـــوير . ويكمن

لغز التصوير التشكيلي الحقيقى فى هذه المشـــكلة ذاتها . اعنى ان لغز التصوير هو على التحديد اظهـــار الشيء الواحد الذى تحمله اللوحتان . اللغز هو افشاء حضور نفس الشيء فى الآخر مع كشف الضعف فى صفة التفرد التى تتمتع بها كل من اللوحتين . أى أنه بعبارة أخرى اتهام التفرد عن طريق ابداء الشيئية المتكررة فى العملين .

ويعتقد مانجيه أن لغز التصوير الفنى يكمن بخاصة فى أداء التجميع الموحد للصورة الاجمالية أو الـــكيم بالخط وبالتلوين وبالظلال وبالتكوينات. أى أنه يعتقد فى أن ثمة سرا فى عملية تجميع القنوات العدة الباطنة وان هذا السر هو لغز التصوير التشكيلي . وبهذا الأداء يصبح الشكل الكلى ذا معنى لا يستنفده الناقد الحصيف بيضع كلمات ينتقل فيها من جزء لآخر . وحسبه أن يكون نقده المرتبط بمنطق الجزئيات سبيلا الى مجرد الانتقال من المحسوس الى المفهوم أو من حقل المرئيات الى عالم المعقولات .

وهنا يصبح للفن رسالة ولغة وتصبح اللوحة فى الغرفة داخل البيت ذات أسلوب واشارة وتعبير . بل لا يستطيع الفن أن يشارك فى معنويات العصر بأكملها وهو نفسه بغير معنى فالاستاذ مانجيه يصر على اثبات ان الفن يقول شـيئا ابتداء من الحـــركة التحليلية الأولى التى تعبر بنا عالم المحسوس وتنزل بنا فى ساحة المفهوم . وقد قصد بضرب مثل التشابه بين الشكلين الاجماليين فى لوحتى الجبل البركانى وموجة كاناجاوا اللتين صنعهما المصور اليابانى « هوكوزاى » أن يكشف عن العنصر الجوهرى فى الأداء الفنى التشكيلي . ذلك ان الفنان قد عارض بعمله فى كلتا اللوحتين فكرة التفرد الطبيعية فى الشيء الواحد . وهـذه المعارضـــة نفسها لغز التصوير الفنى . اذ أنها تشير الى حضور كل من اللوحتين فى الأخرى على الرغم من تفرد كل منهما بشيئية تخصها دون غيرها .

وهذا المعنى ذاته يعفى التصويز من التفسير بذات الشيء على نحو ما فعل جان كوكتو وعلى نحو ما يفعل الكثيرون من النقاد حين يكتفون بان يقولوا عن التصوير انه مجرد تصوير . ولابد أن ننتقل من هذا التفسير الساذج الى تفسير أكثر جدية بالتعبير عن مدى قوة التشكيل على معارضة التفرد الذى تتصف به الأشياء . اذ أن الفن قوة ايحائية تفرض المعنى المطلوب من مجرد الشكل الصورى . وهذا يعنى طبعا أن العمل الفنى مثل كل تبادل انســـانى يحمل معنى الرمز والايمـــاء . والاهتمام بالاشكال الصورية وحدها هو الذى يسمح بتفسير هذا الرمز وذاك الايماء وهو الذى يتيح الفرصة لفض معناه . ويتطلب تأكيد هذه الحقيقة اكتشاف شرايين الظاهرية داخل بنيان الأعمال الفنية ذاتها .

الفن التجريدى :

ويتعرض هذا الكتاب لمشكلة الفن التجريدى ويسعى لاثبات ظاهرية هذا الفن • ويقول مانجيه ان الاساءة الكبرى التى اصابت الفنون التجريدية قد نجمت أصلا عن تسمية هذا الفن باسم الفن التجريدى • وكثيرا مايحدث أن يتسمى الشىء باسم لا يمت الى الشىء ذاته بأدنى صلة • بل لا ينبغى أن نربط الاسم بمسماه ربطا تعريفيا : أى أنه ليس من الضرورى أن يكون الاسم تعريفا لمسماه •

فمن الجائز ان يتسمى بحـــر ماؤه أزرق بالبحر الأبيض أو بالبحر الأسود أو بالبحر الأحمر ومن الجائز أن يطلق اسم كريم على رجل شحيح بخيل • وفرنسا ذاتها التى يشتق اسمها من مدلول الصراحة ليس أهلها بالضرورة صرحاء •

وكذلك قد يطلق على فن من الفنــــون اسم الفن التجريدى وهو فى حقيقة أمره فن عينى • وأدى الخلط بين الاسم وبين التعريف الى الاساءة الى الفن التجريدى لما تثيره كلمة التجريد ذاتها فى نفوس الناس من عدم احترام كبير خاصة تحت تأثير العلوم المعاصرة •

وقد قيل مرات كثيرة بعد الفترة التى عاش فيها فان دوزبورج (١٨٨٣ — ١٩٣١) أن الفن التجريدى فن عينى مائة فى المائة • ولكن الناس تعلقوا بالمعنى الذى تؤديه كلمة التجريد أكثر مما التفتوا الى هذه الحقيقة • ولذلك اضطرت مجموعة كبيرة من الفنانين مثل كاندينسكى ومن تتلمذوا عليه أن يستبعدوا اســـم التجريد تماما من الاسم المذهبى الذى اختاروه لأعمالهم الفنية •

على أن أهم مايلح مانجيه فى تأكيده بصدد الفن الحديث هو أن كل فترة زمنية تنظر الى الأعمال الفنية وفقا للمفهوم الذى تختاره وترتضيه للفن • بل يتوقف القضاء على بدعة فنية أو على نمط فنى ونموذج عال فى الفن على وضع اجتمـــاعى بعينه • واذا نظرنا فى أى دائرة مصــــورة من دوائر المعارف الفنية لوجدنا الترتيب لايتم تبعا لموضوع معين وانما يتم تبعا للمصورين انفسهم • وصار عالم الفن عالما مستقلا تمام الاستقلال ولا يتوقف على أية قيمة موضوعية مطلقة مثل الطبيعة أو الآلهة •

وبناء على ذلك فقد صار تمثيل العـــالم الخارجى فى اللوحات أقل اهمية من خلق الشىء التصويرى ذاته • وتلك فى الواقع هى النقطة الثورية التى غيرت معنى الفن منذ مائة سنة • وسندع للمؤرخين مشكلة الاهتمام بما اذا كان الكاوتشوك الذى صنعه بيكابيا او اللوحات المائية التى رسمها

كاندينسكي هي أوائل العلامات التي أرهصت بظهور الفن الحديث أم لا . ولكن المؤكد هو أن اختفاء الشيء وانسحاب العالم الطبيعي من التصوير لم يكونا نتيجة مفاجئة . ولاحظ أندريه مالرو أن المغامرة الحديثة قد بدأت فعلا حين قام مانيه (١٨٣٢ ـ ١٨٨٣) بتصوير نفسه أكثر مما قام بتصوير كليمنصوه في اللوحة المشهورة التي أعدها له .

ولا يجب أن تخدعنا مظاهر الاهتمام الشديد بالتفصيلات المرئية في لوحات التأثريين أو بعبـــارة أخرى لا يجب أن تصرفنا عنـــاية التأثريين بالدقائق الجزئية في الحقيقة الخارجية والتقاطهم للانعكاسات الضوئية عن الموقف الذي استحدثوه . ذلك أنه اذا كانت المرأة العـــارية لاتزال تحتل اهتمام رينوار فقد بدأت الحقول تبدو عنده كانفجارات لونية . ولعل الأمر أكثر وضوحا عند التكعيبيين . فهؤلاء لم يقوموا بتحليل الشيء المرئي بقدر ما خرج هذا الشيء المرئي على أيديهم وكأنما سحقته تجارب بيكاسو وبراك وجرى . وبمجرد تحويلهم العالم الخارجي الى قطعة متجانسة لم تعد بينهم وبين الفن البالغ اقصى آماد عدم التشخيص الا خطوة قصيرة . وهكذا استسلم الفن للنقاء المطلق أي صار مجرد تعبير بسيط عن قوالبنه.

وتحمل مذاهب أصحاب التجريد من أمثال كاندينسكي وموندريان دلالة كبيرة على مدى الاتجاه الغالب على روح العصر . فالملامح التالية التي تبرزها الفلسفة الظاهرية المعاصرة ـ هكذا يقول مانجيه ـ هي نفسها التي شكلت ملامح الأعمال الفنية في الفن المعاصر . وأولوية العقل والتعارض القوي بين الفن وبين الطبيعة وسوء الظن حيال الحقيقة الواقعة ... كل ذلك قد أدى لدى فلسفة الظاهريات ولدى الفن المعاصر الى تأييد العودة الى الأشياء ذاتها .

فليس غريبا اذن أن تكون ملامح العصر قد أدت الى اسقاط التشخيص والشيئية من الفن الحديث وهي بصدد الحرص الشـديد على التمسـك بالأشياء ذاتها . ولذلك لا ينبغي أن تخدعنا ملامح التعارض المظهرية في الفن الحديث عن التحولات الظاهرية الكبيرة التي تجري في قلبه وتجول في عروقه .

الفن ظاهري في صميمه :

والمسألة هنا ليست مجرد دعوى ولكنهـــا حقيقة . فالفن ليس في جوهره تقليدا مخلصا أو محاكاة أمينة للمظاهر . ولكنه رغم ذلك ليس

معارضة لهـذه المظاهر أو انكارا لها ، برفض المحســوس بالنسبة الى المصور هو بكل وضوح رفض لصناعة التصوير ذاتها ، وعندما حاول أحد الطليعيين في التصــوير التجريدي وهو ماليفتش الروسي أن يرسم مربعا أبيض على خلفية بيضاء بلغ بلاشك أقصى حدود الفن ، ولكن لايترتب على تعريف الخلق الفني بانه انتصار على المظاهر وجوب تجاوز عالم الادراك ذاته والتعالي عليه .

فالمصور لا يتخلى عن هذا العالم ولا يغادره ولكنه يقوم بترجمته الى لغته التي تخالف لغة الموسيقار ولغــة الأديب ، وتبقى اللوحة رغم ذلك ابداعا وخلقا ، وقد قام فان جوخ بزيارة الريف سنة ١٨٨٨ بمنطقة آرل، وصور فيما صور لوحته المشهورة عن عباد الشمس ، ولا يمكن أن نقول ان عباد الشمس الذي رسمه في لوحته كان موجودا بحال من الأحوال قبل انشغال فان جوخ به ودراسته له ، ليست زهور عباد الشمس التي ابدعها فان جوخ سوى زهوره هو نفسه ، ولم يكن لهذه الزهور وجود قبل أن يصورها في لوحته ، ويعني ذلك أن كل لغة هي في الأصل فداء لعالمنا .

وعلينا أن ننتبه لما تسببه أخطاء اللغة بين المشتغلين بالفن من عدم تفاهم ، اذ لا يؤدي استخدام الكلمات بأحد المعاني أو بآخر الا الى ربكة أصحاب هذه المهنة واختلاف محترفيها وهواتيـــا حول أصولها ، وعندما يقول ماتيس مثلا انه يركز دلالة الجسد بتحويله الى خطوط أساسية ... أو عندما يقول موندريان في مرحلته الأولى انه يجرد هيكل الشجرة لابد أن نحتاط أمام هذه التعبيرات ، فما يتبقى على اللوحة بعد تحقيق الصورة ليس نتيجة تصفية وانما هو طريقة من طرق اعطاء معنى للأشياء .

وليس العمل الفني مشهدا جميلا وانما شهادة بحقيقة هذا العمل على نحو معين ، والموضوع المعروض في اللوحة (١) . وليست الخبازات التي رسمها رتائيل رموزا مقنعة لأم المسيح ، اذ أن الصورة هنا وليدة الشكل الصوري .

وتتكوم المعرفة في العادة على صورة مجموعة من العبارات والصيغ ، وهذا من شأنه أن يفرض علينا اللغة فرضا في كل المجالات ، بل ان اللغة هي التي تحدد مجموعة الأفكار والمفهومات الأساسية في كل عصر ، وهكذا

---

(١) قارن هذا بما يقوله هوسرل في موضوع الشيء ومعناه ص ٤٦ من الجزء الثاني من كتابه عن الأبحاث المنطقية Logische Untersuchungen وكذلك انظر كلامنا عن الأسس الفلسفية للأدب (دار المعرفة) في فصل الأصول النظرية للفن ص ١٧٧ -

وجب التفانى فى سبيل سيادة التعبير الصحيح لأنه يؤدى الى سيادة الفكرة الصحيحة .

فمن الجائز مثلا أن يكون تصوير العاريات فى الفن ملتحما بالاحساس العميق بالجنس فى كافة العصور . ولكنه يصدر رغم ذلك كله عن دوافع أخرى خاصة غير الاحساس العميق بالجنس . واذا لم نكتف بأن نجعل تصرفات الناس ظواهر جانبية ملازمة للدافع الجنسى كالظل أمكننا أن نكتشف فى العمل الفنى تعبيرا عن سلوك انســـانى عام ودلالات وظيفية خاصة . ويتم إكتشاف ذلك عن طريق المحتوى الخارجى المتفرع للموضوع وعن طريق المحتوى الرمزى(١) .

وقد أشار اتينجهاوس فى كتابه عن الفن العربى الصادر سنة ١٩٦٢ أن الفريسكات المكتشفة فى قصير عمره بالأردن تثبت نوعية المثل الأعلى النسائى الاسلامى فى القرن الثامن الهجرى . اذ أن جمال المرأة يقتضى أن تكون المرأة ثقيلة نئومة وأن تنهض بصعوبة وأن يختلج نفسها لأقل مجهود . ويجب أن تكون مليئة مســـتديرة ذات أرداف ضـــخمة تعوق حركتها . ولا يرجع ذلك المفهوم الجمالى للمرأة فى عصور الاسلام الى معنى جنسى بقدر ما يرجع الى مفهوم بورجوازى .

هذا اذا لم نفحص فى دقة معنى اعتبار الفنون ذاتها لغة من اللغات . أو على حد تعبير الآن : اذا كان الفن تعبيرا مباشرا عن العقيدة فهو أيضا أول لغة من لغات البشر ... بل انه اللغة التى تتميز بالايحاء وبالقوة أكثر من أى لغة مجردة وليس من المستغرب فى عصرنا هذا أن تقارب بين اللغة وبين الفن بوصفهما وسيلتى اتصال وترابط فقد كان هيجل نفسه يدرس لغة هندسة المعمار ضمن فصول كتابه عن فلسفة الجمال كما أعلن كروتشه أيضا ذوبان اللغوى والجمالى بعضهما فى الآخر .

والحق يقال ان كلمة اللغة صارت تحل اليوم فى أساليب النقاد محل ما كنا نسميه من قبل بأسم الحياة . فيقال عن القطعة الموسيقية أو عن اللوحة الفنية انها مليئة بالتعابير أو انها تؤدى شتى الدلالات أو انها تمثل حوارا عنيفا . وهذا فى الواقع أقرب الى طبيعة الالحاح الذهنى المتمثل فى اتجاهات الفكر المعاصر . ولا يعدو اعتبار الفن وسيلة تعبير أو اتصال أن يكون شيئا آخر سوى مجاراة الوضع القائم بالفعل فى فلسفة هذا العصر من حيث تركيزها لمعظم اهتمامها حول موضوعات اللغة . فاللغة هى الواقعة

(١) عبد الفتاح الديدى : الخيال الحركى فى الأدب النقدى ـ النقد الحاضر النقدى الادبى ص ٤٧ (دار المعرفة) .

الأولية التى تؤدى أبسط ألوان التداخل الذاتى بين الأفراد المجتمعين أو أبسط صنوف الاتصال فى عملية تداخل الذوات ٠

والخطأ الذى وقع فيه النقاد حتى اليوم هو تخليهم عن المعانى التى تحملها صورة الشكل ذاته أو الشكل الصورى فى اللوحة ٠ إذ ان اعتبار الفن التجريدى فنا مجردا من الموضوع المعنوى لا يشير الا الى دلالتين : أولاهما اننا نسىء الى معنى التجريد وثانيهما أننا نعتقد فى ارتباط المعنى بما تقوم اللوحة بتصويره اى بما تمثله اللوحة ٠

فمن الناحية الاولى صارت التجريدية مجرد صورية فنية ذات أبعاد ضيقة محدودة ٠ اذ لا يعنى الاستغناء عن الموضوع انه لم يعد يتبقى سوى التشكل الصورى فى اللوحـــة ٠ اعنى أننا باستغنائنا عن موضوع اللوحة لا نلقى عرض الحائط بمعنوية الخطوط والالوان والتكوينات وقد نشأ خطأ الفن الصورى القائم على الشكل وخطأ علوم الجمال الخاصة بالموضوع من ايجاد فواصل قوية داخل العمل الفنى ٠ يحدث الغلط فى كلا الاتجاهين من قسمة العمل الفنى فى ذاته ٠ والانشـــقاق فى اللوحة استبعاد لبعض عناصر التعبير فى اللوحة ٠ وقد يجـــوز استبعاد بعض أجزاء الجملة أو حذف بعض الكلمات فى لغة الكلام العادية ٠ اما فى العمل الفنى فالتعبير هو العمل بأكمله غير منقوص ٠ وبالتالى فأى الغاء لجزء من العمل الفنى الغاء للغة العمل الفنى بأكمله ٠

ومن العبث أن نعيد تأكيد أن العمل الفنى كل شامل ٠٠ ولاشك فى أنه لا يستحيل علينا اقتطاع جـــانب من أى عمـــل فنى وســـماع مجزوءة موسيقية أو مشاهدة ناحية معزولة من لوحة فنية ٠ ولكن ذلك لا يسمح اطلاقا باستكمال كل العناصر الأولية التى يتركب منها التكوين العام ٠ ويتكرر نفس الشىء لو حاولنا اقتطاع الشكل او الموضـــوع من اللوحة ٠ لا نكاد نعزل الصورة عن المضمون أو الشكل عن المحتوى حتى يفقد العمل الفنى توازنه التعبيرى ٠ ولذلك يقول ميرلوبونتى : اننا على حق حين نلعن النزعة الصورية فى الفن التشكيلى ولكننا ننسى فى العادة أن خطأها لا ينشأ من تقدير الصورة أكثر مما يلزم وانما ينشأ من ضآلة تقديرها الى حد يسمح بعزلها عن المعنى ٠

ذلك ان فن التصوير الحقيقى ليس مجرد ترتيب أو تنسيق يحلو للعين أو يؤدى الى الادهاش عن طريق الخطوط والألوان ٠ ولا يستطيع أى فنان أن يقبل مثل هذه الصورية والسبب فى ذلك أن كل أسلوب عظيم فى الفن التشكيلى يحمل دلالة ٠ وامكن التأثرية أن تدرك ذلك وان كانت قد أساءت التطبيق ٠ وبالتالى يمكننا أن نقـــول عن الصورية انها تحرم

العمل الفني من معناه وعن النابرية انها تبحث عن المعنى فيما وراء الموحيات الخاصة بالعمل الفني .

ومن الناحية الثانية : وضع الفن التشكيلي في اشكالات صحمة سيجة تحديد المعنى بما يتمثل بالفعل داخل اللوحة ، اذ ان هذا التحديد ليس صحيحا دائما أبدا وانما يحصل اتفاق بين المعنى وبين الموضوع المتمثل في اللوحة أحيانا فقط . خذ مثلا لذلك ما يحدث من اعطاء الدلالة على العذاب بتصوير رجل مصلوب . وليس هذا الرجل المسيح نفسه بالضرورة . أو وضع الحمامة للتعبير عن السلام . أو تصوير امرأة في وضع معين يحدد المعنى الموضوعي المقصود . وحـــين أراد فان جوخ أن يعطي معنى الوجه القلق لم يقم بتصوير وجه قلق وانما عبر عن ذلك ببعض الاعشاب . وكذلك عبر الجريكو تعبيرات صوفية متعادلة في لوحتيه عن مناظر توليدو وعن البعث . فالأشجار الرديئة يمكنها في الفن ان تطرح ثمارا طيبة كما يقول المثل . وكل مايهمنا هنا أن نؤكده هو أنه بمجرد اكتمال الأسلوب يصبح دائما ذا دلالة .

ويقع العبء بأكمله على أكتاف الظاهريات الجديدة من أجل تحديد المهايا المتغيرة التي تخص التجارب الجمالية المستقبلة . ولاشك في أنه يحق للصورية أن تؤكد وجـــود المعنى الخاص بالعمل الفني في الصورة التشكيلية للعمل . ويعني وجود المعنى في الصورة الشكلية أن المعنى يكون مع تلك الصورة الشكلية وحدة لا فكاك فيها مثل وحدة الروح والجسد أو مثل ما نطلق عليه عادة اسم الوحدة العضوية بين الفكر واللغة . وهـــذا معروف من أيام الرواقية حتى عصر الظاهريات الحالي .

وينبغي أن نفهم نظرية فلسفة الظاهريات عن اللغة بكل دقائقها . فكلما أشار هيدجر أو ميرلو بونتي الى اللغة كانت اشارتهما تعيينا للملامح المثالية البدائية الأصيلة في الفعل . وتتفرع من هذه الملامح كل التشبيهات والألفاظ المولدة التي تتكاثر على سبيل الحيطة . ولا شك في أن الفنان ينتشي اذا سمع الفلاسفة يقولون عنه انه يتكلم بلغة مهايا الاشياء ولاشك في أن الفنان يشعر بدوار الخمر في رأسه اذا قال عنه احد الفلاسفة انه الراعي الحقيقي لمسكن الوجود . ولكن لا شك أيضا في أنه يبلغ أقصى ما يستطيع بأسلوبه من أجل تحقيق المثل الأعلى التعبيري لكل الأعمـــال الفنية . وبما أن المعنى لا يظهر الا بعد بناء الفهم الذي يستوعبه وبما أن العلاقة بين الرمز وبين الدلالة علاقة بالاتفاق كانت لغة الفن لغة اتحاد لا لغة اتصال أو لغة تمييد لا لغة نقل وترابط وهذا هو ما تحققه ظاهرية الفن باعتمادها على ماهوية التعبير الصوري وموضوعيتها الأدائية .

الباب الثاني

فلسفات علمية

٦ ـ الذات والعلم الحديث (حوار فى صورة خطاب)

تساءل مقدما فى مطلع كلامنا عن هذا الواقع وعن تلك الحياة .. ما هى وما شأنها ؟ ولكننا نرتد دائما مدحورين فلا تلبث أن نتمسك فيما يحيط بنا وفيما نلمسه بالأيدى ونسمعه بالآذان . فمن أين تأتى هذه النكسة فى الميول الانسانية البعيدة الغور ؟ الواقع اننا حتى بإزاء الواقع نفسه فى مشكلة قد لا تطرأ على دماغ العالم ذاته تبعا لانهماكه المتواصل فيما هو بصدده من البحوث والدراسات . أما نحن فاطلبنا من اليقظـــة ـ استغفر الله ـ بل من الغفلة بحيث تستهوينا كل اللوحات التى نمر بها فى الطريق . شأننا فى هذا شأن الأطفال تماما قد تكون اسئلتهم من التفاهة بمكان ولكنها مع هذا عبرة للألباب التى مرت بهذه الأشياء مئات مئات المرات دون أن تحاول البحث فى أمرها والنظر فى شئونها .

لنا الله اذا ولكن لا بد مع هذا كله من السؤال والتساؤل : ما هو هذا العالم الخارجى الذى أنظر اليه من داخل جسمى خلال ثقوب أو خروق يعلم الله مقدار صلاحيتها فى الاعلان ومقدار فلاحها فى النقل ومقـدار ما تبذله فى عملية الوصل بين عالمى الخاص وذلك العالم الخارجى من جهد ونشاط . فانا ها هنا مثلا اتحدث خلال كلماتى الى جماعة من الناس .. ولو ارتددت الى نفسى قليلا كيما أتساءل من هم هؤلاء الذين يكونون هذه الجماعة لارتعت .. ذلك لأننى سأكون عرضة لأن يمتلىء ذهنى بصـــور وظلال قد لا اقوى على احتمالها عندما تنحدر الى ذهنى وحينما تتناثر فى رأسى دفعة واحدة . هذا من جهتى أنا الخالصة أما من جهة من أسطر لهم هذا الكلام فســـيقولون فى التو واللحظة : لا بأس من المتابعة مع الانشغال بشىء آخر حتى ينتهى هذا الكلام .

ولكننى أصارحكم اننى لا اعرف من أنتم وأن هذا العـــالم الذى تشاركوننى فيه أنتم دخلاء عليه . والذى يطرأ على ذهنى الآن أنك لا تمثل شخصك هذا بالنسبة الى وانما تمثل الانسانية بجملتها فى هذه الصورة البسيطة بل أكثر من هذا انك تمثل هذا المجتمع الصاخب فى فؤادى فلا تخرج عن كونك عالما آخر بإزاء عالمى . وكان المفروض فى هذه الخروق التى رزقتها من حيث لا أعلم أن تدلنى على أشياء خرساء فى هذا الكون الضخم ولكنها ، وا أسفاه ، أوصـــلتنى من حيث شئت أو لم اشـــأ بمخلوقات لها حياة كتلك التى أحياها ولها خروق كتلك التى أنفذ من

خلالها الى العالم الصامت وتملك اشياء فى ادمغتها تسميها عقولا وتوجد فى صدورها كرات شاء لها القدر ان تتسمى بالقلوب .

وأنا أعلم ان هناك من يريدون ان يسالونني الآن عن نفسي أنا وعن شخصي قبل أن أحاول النظر فيما هو في الخارج ، وأن ألتهي بذاتي فأحاول ان اعرفها كما نصحتني الفلاسفة بذلك منذ اقدم العصور . وأنا شخصيا كنت أود هذا من صميم قلبي في أول الأمر ولكن حال دون ذلك حائل . فانني كلما حاولت أن أرتد الى نفسي باحثا فيها عن شيء لم أجد سوى صورة لشيء مصدره الخارج ولم أمسك الا بفكرة نقلتها عن شخص ما أو قرأتها في كتاب بالذات . أو هي وليدة امتزاج من هذا وذاك . واذا ما حللت نفسي او اوهمت نفسي بأنني اقوم بتحليل نفسي لم أكد اعثر على شيء اللهم الا عدد الهمسات الدقيقة التي تنبئني بأنني أسير لهذه الأشياء التي توصلني بها الخروق وأنني صدى لها . وهناك حائل آخر وهو أنني حين اخضعها للتحليل سوف اعالجها كما لو كنت اعالج موضوعا . وحينئذ فقط استشعر هويتي الذاتية التي اتميز بها بين بقية الكائنات والأشياء . فانا شيء لذاته على حد تعبير سارتر في مقابل الأشياء في ذاتها وهي الأشياء التي لا تنقسم . ومن لم تكون الحوائل قد ساعدتني على اكتشاف معنى الذات .

الحق أنه من الصعب أن يؤمن الانسان بوجود شيء في الخارج على الرغم من أنه هو نفسه انعكاس لهذا الخارج . والحياة نفسها كأنما أحست بهذا الخطر الذي يهدد الانسان حينما يأخذ في التفكير عن مصدر ذاته ومصدر ايمانه بالعالم فآثرت أن تثبت في قلبه الرعب الكفيل بازعاجه وأن تزرع في نفسه الرغائب والأهواء التي تدفع به الى الاتجاه الى الخارج دائما والغرق في بحر الحاجات والحوائج والاشياء . أخشى ما يخشاه المجتمع وأخوف ما تخافه الحياة هو هذا الوعي الانساني الذي ينبه الى تلك العلاقة التي تربطه بالحياة والمجتمع .

والعلم كيما لا يتعثر كل هذا التعثر وكيما لا يقف تلك الوقفات الطوال يسارع فيبدع أولا اشياء من شأنها أن تستهوي الانسان فتقفز الى المراحل الختامية دون القعود عن هذه الخطوات البدائية في المعرفة في نظره على الأقل . وثانيا تراه يحاول بأساليبه المعروفة أن يجعل من الذوات الانسانية موضوعات كما فعلنا نحن تماما حينما قررنا أن الذات الانسانية هي انعكاس للعالم الخارجي . ولكنه لا يحتاط كما احتطنا نحن ولا يستوقف نفسه . وبالتالي يفقدها كل ما تشعر به في قرارة نفسها من الوان القلق وصنوف الشك . واذا كان ميرسون Meyerson قد زعم

أن العلم وجودى فاننا من هذه النقطة لا ندع مجالا لمثل هذا القول ونقطع دابر الشك حول جفاف العلم وانقطاعه عن الحياة . وبذلك نحكم على العلم بأنه ليس وجوديا على الاطلاق . فانه يعالج الذات الانسانية نفسها على أنها موضوع شأنها شأن علبة الدخائن وساعة اليد ، وبالتالى يفقد كل المعانى الوجودية بمعناها الصحيح . العلم بهذه الصورة لا وعى فيه ولا شعور يقربه وانما هو احصاء أو تسجيل بارد لأشياء صامتة خالية من الانتباه . واذا كان الأمر كذلك فيمكننى بذلك ان أعترف لكم بأن العلم هو مجموعة من الأوصاف الخاليـــة من أى حكم . ذلك لأن الحكم يقتضى الربط والتمييز والربط والتمييز هما من عمل الوعى والانتباه . والوعى والانتباه من أخص ما تمتاز به الذات الشاعرة المدركة . الحكم اذا ليس مجرد الانعكاس الحاصل فى النفس الانسانية وانما هو ـ الى جانب هذا ـ بذل من الذات الانسـانية تحاول أن تؤكد عن طريقه وجودها الخاص وطابع ذاتيتها الأصيل .

ولقد قلت أنا أيضا بأننى أخضع للخارج فى أكثر ما يشغل ذهنى من المسائل والخطرات وأنا أعود لأؤكد هذا القول ولكن على نحو آخر غير الذى يسير عليه العلم . فأنا حقا أعى فى نفسى وجود هذا الصدى أو هذه الانعكاسات للعالم الخارجى . ولكننى فى نفس الوقت أشعر بهـا وفى حالة شعورى بها أكون أنا سيد الموقف ما دمت أمتلكها . انى أشكر للمجتمع فضله فى أن نقل الى مثل هذه الاشياء التى جعلتنى أدرك وجودى الذاتى ولكننى فى نفس الوقت أفطن الى أننى حر فى انتقاء ما أرضى عنه من هذه الأصداء التى ترد الى . وفى حالة ما تدخل فى كيانى أكون أنا صاحبها وأنا المتصرف فى شئونها والعامل على استغلالها على النحو الذى أشاؤه وأهواه .

ان العالم الخارجى على هذا النحو يقدم الى امكانيات ومجالات كيما أبذل لها من عندى ومن طاقتى الخاصة ما يصرفها عن جمودها وما يحيلها الى وجود ناطق حى .. قد تكون هـذه المجـــالات محـــدودة وقد تكون الامكانيات معينة ولكنها مع هذا تدع مجـــالا لاختيارى ، وكل وجودى ينحصر فى هذا الاختيار .

نعود الى ما كنا نقرره بشأن العلم فى حد ذاته فنقول : انه قد حاول أن يشترك هو الآخر فى هذه المجموعة الطريفة التى تقدمها الحياة لأبنائها كيما تشغلهم عن أنفسهم وكيما تصرفهم عن القلق الذى تدخره نفوسـهم لأوقات الفراغ . فتراه يخرج عليهم فى بعـــض الأيام بقنبلة فى حجم

البيضة ومع هذا لا نكاد نلقى بها حتى تنفرش فى مساحة واسعة من الأرض فتمحوها عليها محوا وتبيد من فوقها ابادة تامة . وكانت الفازورة القديمة تحاول أن تستهويك بغرابتها حين تقول : « قد الكف وتقتل مايه والف » ولكن أية غرابة هى تلك الى جانب غرابة هذه البيضة الحديثة .

والواقع أن الحقيقة العلمية لمثل هذه المسائل قد لا تفاجىء الانسان وقد لا تستدعى منه التعجب والاستعاذة بقدر ما تفاجئه الغرابة الوضعية أو الحية . مثلها بالضبط فى هذا مثل صورة لفنان كبيكاسو من أصحاب المذهب التأثرى فى الرسم الحديث . ومثلها أيضا كمثل ألحان سيدنى بيشيت على الكلارينيت أو كمثل تلك الصرخات الموسيقية التى تخرج من الأوتار أو التى تصدر عن الطبول محدثة فى نفس الانسان دويا كافيا لأن يجعله يرتد الى غرائزه من جهة فيشغل بما يجد فى ارضائها من لذة ومن جهة أخرى هى تملأ احساسه وتغذى انتباهه أمدا طويلا الى أن تأتى مفاجأة أخرى .

الانسان بكل صراحة مريض واذا كان طبيعيا فبالنسبة لهذه المرحلة الخطرة التى يمر بها . والعلم فى بدعه ليس اقل تطرفا من الموسيقى والتصوير والآداب . كل ما يحاول اللاشعور البشرى اظهاره فى الميادين الفنية التى تصطبغ بالذات وتتأثر بالمزاج الفردى يطفح على العلم ويطفو من فوق سطح التفسيرات الوضعية المختلفة تبعا لأنها هى الأخرى وليدة الحس . ان مرض الانسان اليوم هو الارتكان الى هذه الأدوات السطحية وحدها دن ان يرجع الى ذاته ليستأنس برأيها فى المشكلات التى تعرض عليه . والمدنية الحديثة تحاول أن تخفى عنا حقيقتنا الانسانية بهذه الأساليب المفتعلة وبهذه الوسائل المصطنعة من أجل نفى ذواتنا والانشغال بالمستصغرات التى تقدمها الينا الخروق . أنا لا أذهب مذهب التقليديين فى العلم ممن يقولون بأن الحواس زائفة بل أومن بأنها حقيقة و « موصل جيد » على حد تعبير علماء الكهرباء . بل اعترف بأنها المملكة الانسانية الوحيدة التى ينبغى لنا دائما أن نتتبع اسقاطاتها .

وانا لا أعتقد فى أن الانسان فى مثل هذه الظروف لا بد من أن يخرج عن هذا النطاق كيما يؤلف ان كان كاتبا أو يصور ان كان فنانا أو يغنى ان كان ملحنا وانما من الضرورى جدا بالنسبة اليه أن يتعمق هذه الأحاسيس بأجمعها فيحاول أن يعبر عنها التعبير اللازم بالنسبة للوضع الحضارى . نحن أبناء هذا اليوم بكامل صفاته الزمنية وبكامل كيفياته الحضارية ولا بد من أن نوفيه حظه من التتبع بمادته التى يقدمها لنا . مكتوب علينا ان نواجه وضعا لم يواجهه جيل من أبناء الاجيال السابقة .

ولعلنا استطعنا في العصر الحاضر وحده أن ندرك حقيقة الدور الذي تلعبه إعماق الحس تحت تأثير المؤثرات المتوالية .

يقول موترام Mottram (١) ان عصبية المنهج التجريبي تاتى من اعتماده البالغ على الحواس التى هي دائما موضع نقد وتفنيد والتى تتعرض شهادتها دائما للهزء والتحدى . ولكن الواقع أن هذه هي ارفع ميزاته فكما يقول جيمس جينز (٢) « بهذه الأساليب نرى أنه يمكن أن يكون منبع واحد ممكن للمعرفة فيما يتعلق بالخصائص الخاصة بعالمنا وأعنى به التجربة والمشاهدة ، وان هناك منهجا واحدا فقط لتحصيل مثل تلك المعرفة وأعنى به المنهج العلمى . وهذا صحيح ولكن بقى أن يعمل العلم حسابا لتأثير المتواليات المرئية على الحواس وقدرة الفكر حينئذ على اكتشاف المعنويات في خضم المشاهدات الكثيفة » .

فالواقع أن ظل الذاتية يسقط على التجارب الحسية التى يقوم بها الانسان . والتجربة هي عبارة عن الاحساس بشيء مضافا اليه الحكم . فالحكم أساس بالنسبة الى التجارب التى تقوم بها وعن طريقه تنفذ الذاتية الى باطن العلم والى اصل كل معرفة مهما كانت صلتها بالحواس . ومن ذلك الموقف أو قل على هذه الوتيرة أعلن بوتى Bouty في كتابه عن الحقيقة العلمية (ص٧) « ان العلم وليد الروح الانسانية .. وليد ملائم لقوانين فكرنا ومكيف مع العالم الخارجى . وهو يقدم لنا واجهتين: أولاهما ذاتية والثانية موضوعية وكلاهما في لزومه متساو مع الآخر تبعا لأنه من المستحيل بالنسبة الينا كذلك مهما يكن الأمر أن نغير قوانين روحنا عن تلك التى ترتبط بالعالم » . وهذا الموقف أشار اليه بيزر Biser حين قال : أنه لا يمكن أولا أن يقال عن الحقائق العلمية أنها هي هي الحقائق العلمية . فالانتقال من هذا الميدان التطبيقى الصغير الى المجال العملى الكبير يحتاج الى نقلة فكرية أخرى . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نلاحظ أن الانسان في جملة التجارب التى يقوم بها انما يبدأ دائما من وجهة نظر مختارة مهما كانت درجة الموضوعية في المادة المدروسة . ومن هنا ذهب دوهم Duhem في كتابه عن الحقيقة الفيزيائية الى أن ظل الذاتية يسقط على ملاحظتنا للظاهرات ولا يمكن أن ننظر اليها كمعطيات باقية في ذاتها أو مجرد احساسات خالصة (٣) .

---

(١) موترام ، الأساس الفزيائى للشخصية ص ١٠٣ .
(٢) جمس جينز ، الفزياء والفلسفة ص ٤٩ .
(٣) مجلة الفلسفة والعلم ، عدد ابريل سنة ١٩٤٧ .

وهذه الذاتية التى نتحدث عنها هى نفسها التى جعلت العلم يظهر فى العصر الحاضر بهذه الالاعيب التى هى أشبه بالاعيب الفنون والآداب سواء بسواء · وليس غريبا أن يكون العلم كذلك ·· فمن الملاحظ أنه من ضمن الانقلابات التى حدثت فى تاريخ الفكر البشرى ان صار التجاوب بين الافكار الفلسفية والافكار الفزيائية مباشرا وسريعا · فالفلسفة والعلم الطبيعى كانا فى العصور القديمة مرتبطين ارتباطا وثيقا ومع هذا فانهما لم يكونا متجاوبين على النحو الذى نجده فى العصر الحديث · أما اليوم فلا تكاد تظهر فكرة فى الفلسفة حتى تجد من يشايعونها فى ميدان العلم الخالص ومن يحاولون اثباتها بالتجريب المنهجى · مثال ذلك تلك التجارب العلمية التى يحاول العلماء الروس عن طريقها اثبات فكرة الديالكتيك وانها داخلة فى التكوين الأساسى بالنسبة للمخلوقات والكائنات وعناصر الحياة(١)·ولاتكاد الفزياء المعاصرة تنطق بفكرة فى الطبيعة عن المادة أو الأثير أو الكوانتا (الوحدات الكمية) حتى تظهر لهـــا مقابلات فى عالم التفكير الخالص · ولنضرب لهذا مثلا يتصل بفكرة الجبرية ؛ فانه اذا كانت الجسيمات أو الكهارب تسير بغير ضابط مضمون بالنسبة لمستقبلها فكيف يمكن ان نقول بحتمية قاطعة أو باوتوماتيكية رتيبة · وقد يكون لنا الحق مثــلا فى الظاهرات العامة التى تجرى على مساحات شاسعة أن نتحدث عن حركية رتيبـــة matique[illegible] أى الظاهرات الخاصة بالمقاييس الذرية حيث تلعب الوحدات الكمية quanta دورا أســـــاسيا فانه من العســـر أن نتحدث عن رتابة أى عن حركة خالية من الحيوية الديناميكية ·

وفى هذه الناحية يظهر لنا فرق أساسى بين الفزياء القديمة والفزياء المعاصرة من ناحيتين أولا من ناحية أن الترابط بين الأفكار الفلســـفية والافكار الفزيائية وثيق اليوم أكثر مما كان فى أى يوم فات · وثانيا من ناحية أن الفزياء القديمة كانت تأخذ بفكرة الحتمية فى الظاهـــرات بخلاف الفزياء الحديثة · والواقع أن هذه الفكرة الحديثة فى الفزياء انما هى صدى لفكرة الحرية التى شـاعت على لســان هيوم وكانط ومن جاء بعدهما خاصة من الفلاسفة الوجوديين خصوصا فى المدارس المعاصرة · والاحتمال هو الأنشودة الالهية لدى العلماء اليوم والترجيح ــ مجرد الترجيح ــ هو الاسلوب الذى لا يفتأ يقول به كل من يشتغل بالمسائل المنهجية فى الفزياء على الخصوص ·

وأنا لا أريد أن أقطع على العلماء أحلامهم ولكننى مع هذا أتقدم اليهم

(١) كتاب : ملخص وجيز للمادية الجدلية ص ٧٢ من تأليف بودوستنيك وياخوت ·

بسؤال بسيط فى هذا المعنى : هل يمكن أن نسلم بالاحتمالية فى المعمل ذاته ؟ الواقع أن الفزياء القديمة كانت أكثر دقة فى هذه الناحيـة لأنها حين استمسكت بالجبرية كانت تؤيدها معمليا وفكريا .. أما اليوم فمن الصعب أن يجمع العالم بين الاثنين معا : انه يؤمن بالاحتمال من الناحية الفكرية الخالصة . أما فى المعمل : فان أ اذا أنتجت ب كلما أضيف اليها جـ من العناصر فانها دائما فى الحساب المعملى تكون كذلك ولا مسوغ للاحتمال ها هنا (١) . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نلاحظ أنه يوجد هنا ضرب من التعميم الذى قد لا يجدى اذا نظرنا الى الأمر من وجهـة نظر لا تسلم الا بالقرائن والأدلة الجزئية . ومن المستحيل أن نقطع بأن هذه الجزئيات الصغيرة فى حركتها تعطينا دلالة وتفسيرا لنفس ما يحدث فى المجالات الواسعة النطاق . من العبث أن تحاول تطبيق ما يجرى على مجموعة من الجزئيات أو الذرات بالذات على مجموعة من الجزئيـات والذرات الأخرى : هنا مجازفة فى القفز الى الحكم واستخلاص العبرة : ولكنهـا على كل حال وسيلة الاحتمـال الى عمل اسـتقراءات ناقصـة فى العلم المعاصر .

والأزمة التى يعانيها العلم المعاصر بفكرة الاحتمال التى سادته هى قرين فكرة احتمالية السلوك الفردى فى المجتمع . ليس هناك شىء ثابت بالنسبة الى السلوك الخاص بالفرد أو بالجماعة . والحتمية أو الجزمية لم تعد قادرة على النفاذ الى جوهر الانسان أثناء ابتكار التصرف أو السلوك .

ان الأرض من تحت ارجلنا لا تعرف الثبات والفزياء الكوانتية تنظر الى الحاضر بوصفه مستحيلا والقوانين التى تواضعت عليهـا الميكانيكا القديمة لم يعد لها وجود ولم نبد اعترافا بها فى الوقت الحاضر . وكذلك علوم الأخلاق والاجتماع فقدت جزميتها وصارت تسعى لمجرد أحـكام التوقع .

وقد يعيب الكثيرون على الفنون أنها انحدرت حينما أرادت أن تصور أشياء شاذة غريبة وأن يعبروا عن المعانى فى صورة معكوسة أو مقلوبة ولكن فليتريثوا وليتصـتوا لنفس هذه الروح متجلية فى أبواب الاحتمالية . انها فى غرابتها لا تقل عن غرابة التصـاوير والرسـوم الفوق واقعة والوحشية ولا تصغر نأمة عن رقصات السمبا والبوجى أوجى ، ولا تنزل درجة بالنسبة الى القصص التى كتبها جان كوكتو وسـارتر وسيمون دى بوفوار كالأيادى القذرة والذباب والطاعون . ولا نستطيع أن نعزل علوم الطبيعة عن هذا الحكم الشامل (٢) .

---

(١) جاستون باشلار : الروح العلمية الجديدة ص ١٠٨ .

(٢) فرنر هايزنبرج : الطبيعة فى الفزياء المعاصرة ص ٩ .

بهذا أستطيع أن أحكم على العلم بأنه يخضع لمقاييس ذاتية من الطراز الأول وأنه يعبر عن معاناة الانسان أجلى تعبير ، فى الأفكار المعاصرة التى يتعصب لها • واذا كانت فكرة الحتمية فى العصور القديمة أو الى زمن قريب قد وجدت تأييدا لها من جانب العقلانية التى سادت فى ذلك الحين فان فكرة الاحتمال على العكس من هذا انما تجد تأييدها وحمايتها اليوم من المنبع الوجدانى والناحية العاطفية فى الانسان • أو بعبارة أخرى أكثر ايجازا انه حينما ضاع المنطق الأرسطى وذهبت عقلانيته التى كان يرددها أمكن أن يحصل هذا الانقلاب فى تاريخ العلم وفى تاريخ الفزياء على الخصوص •

وقد يظن البعض منكم ان تدخل الرياضة فى حياتنا وأساليب تفكيرنا من شأنها أن تتعارض مع ما كنا قد قلناه بشأن سيادة الناحية العاطفية أو الجانب الوجدانى فى الانسان • ولكن مهلا فسوف ترى بعد عملية تحليل صغيرة أن الجانب الرياضى فى الاستدلال شديد الارتباط بالناحية الوجدانية حتى ليمكن القول مقدما بأن كل عملية استدلالية لابد لها من بطانة وجدانية • مجرد اثبات أن ا هى ب لا يتم الا بالتعاون مع الأسس الوجدانية فى نفس الانسان • والواقع أننا اذا اعتمدنا على الاستدلالات المنطقية والأدلة العقلية وحدها لن نصل الى حقيقة واحدة وسنظل فى دائرة مشاعرنا الخاصة مقفلا علينا دون أن نربط بين ما ندركه وبين ما يدركه الآخرون • ولا بد ها هنا من هذه البطانة الوجدانية كيما نخرج من العزلة الشعورية • لا بد من عوامل أخرى من أجل خروج الذات عن عزلتها وهذه العوامل هى :

أولا : توفر عملية تسليم نفسى أو « اتكالية » لها كل الصفات الوجدانية اللازمة لأية عاطفة كيما تكون لها هذه الصفة •

ثانيا : النقطة الأولى انما وجدت نتيجة لهذا العامل الذاتى وهو اننى أريد ان أعيش وان هذه الرغبة قد تغلب على كل رغبة أخرى • ولذلك اتعامى فى سبيلها عن اشياء كثيرة تهدد حياتى فى كل لحظة وتهدد الثبات الذى يجب أن تتسم به معارفى الخاصة • وهذه هى التى سميناها بعملية الاتكال وهى عملية وجدانية خالصة تعينك على تفويت الفرص أمام التأثيرات المنطقية والوقوع تحت الأحمال الثقيلة التى تكونها الأحكام والتقديرات العقلية •

ثالثا : هناك عامل ثالث اندفع اليه بطبيعتى التى تنزع الى الكسل وتميل الى تعويض الجهد • فانا لو حاولت التفكير فى كل خطوة وفى كل موقف لصعب على القيام بأعمال تلزمنى الحياة بأن أقوم

بهـــا • لذلك أســتند تلقائيــا الى جملة من العادات التى تريحنى من استمرار بذل الجهد الواعى المدقق • (١) فاننى لا أستقرىء بنفسى كل جزئية جزئيــة مما يدور حـولى وحسبى أن أعلم عن هذا انه كذا وعن ذاك أنه كذا ثم أجمع ذلك كله فى قضية كلية • وحاجتى ماسة الى أن أستعين بغيرى فى وضع هذه القضية الكلية • ولذلك يلزمنى قبل الايمان بقضية كليــة أن أومن بوجود أفراد أو عقول اخرى تدرك كمــا أدرك أنا تماما • وهذا العمل نفسه يحتاج الى وضع قضية كلية اخرى ولكن من معينى عليها ؟ لا شىء غير نفسى • اننى اريد أن امضى فى حياتى واريد ان أستفيد من هذا العالم الذى أعيش فيه واريد أن اصل الى معرفة مشتركة تكون أساس التعامل فى الحياة • هذا فضلا عن أننى أشعر بعجز فى فرديتى عن الايمان العلمى بكل جزئية جزئية وفضــلا عن أننى أميل بفطرتى الى نوع من الكسل • ومن هنا تحاول النفس أن تعوض كل هذا النقص بنوع من الافرازات العاطفية التى تبعد الانسان عن التفكير المنطقى المفصل •

لهذا قلنا عن الرياضة انها تعتمد اعتمادا أساسيا على بطانة وجدانية وليس هذا هو السبب الوحيد فان الرياضيات بطبيعتها فى حد ذاتها تقوم على نوع من الاتكال الذى سبقت الاشارة اليه • ولن تخدعنا هـذه الاستدلالات القياسية التى تقوم بها أو هذه العمليات العقلية الجافة التى نراها فى كتب الرياضيات عن حقيقة الفعل الانســانى الممسك بأطرافها وعلى هذا الاساس قامت النزعة النفسانية فى الرياضيات وفى المنطق على السواء • ولنعد الى أصول الرياضة فى مبدأ قيامها • سنرى فى التو أنها تقوم على بديهيات أو مسلمات • والرياضة كيما تتقدم تستلزم وجود هذه البديهيات بغير مناقشة ولا بحث ولا دليل عليها سوى ما تمتاز به من البساطة وما تحمل فى نفسها من معقولية • وذلك لأن البديهية لا يمكن أن تخضع للقياس المنطقى او الحساب العقلى الدقيق • وما دمت تقتنع بصدق البديهية التى تبنى عليها كل العمليات الاستدلالية فلا بد من الثقة فى كل ما يترتب أو كل ما ينبنى على تلك المقدمة • كذلك من ناحية ثانية يمكن أن نلاحظ بوضــوح كيف أن فكرة اللامتناهى تلعب دورا رئيسيا فى الرياضيات وفى الحساب والمذهب العقلانى لا يمكن أن يرضى عن مثل هذا الوضع لأن اللا متناهى خارج عن نطاق العقل ولا يمكن أن نضعه فى حدود معقولة- أو على حد التعبير الحديث فى كلام أصحاب المذاهب الوضعية لا يمكن أن يقال « ما هو ذا » أما الرياضــيات فشرط لازم

(١) هارى بوانكاريه : العلم والفرض ص ٢١ .

بالنسبة اليها أن تضع اللا متناهي في تقديرها تبعا لانها تستغل بالأعداد والمساحات والسطوح وكلها عسير الضبط والحصر القاطعين ٠

ننظر مقدما في الحتمية فنجد أنها كما يقول جيمس جينز نفسه قد نشأت عن شعور حيواني في الانسان ٠ انك بالفطرة كلما وجدت راحة في مكان انست اليه واعتدت التردد عليه وهذا على اعتبار أنه لا يمكن أن يحصل على غير ظنك حاصل ما ٠ انك تشعر دائما انه كلما توفرت شروط طبيعية معينة تحقق الناتج الذي تأمل فيه ٠ والكلب من هذه الناحية تراه يأنس دائما الى المكان الذي يعتاد المرور عليه كل يوم ويجد فيه مجموعة وفيرة من العظام سواء عرضا أو بتدبير واحد من الناس ٠ ولذلك هناك شعور كامل بالحتمية لدى الحيوان ولعلنا نحس جميعا بشعور الاستغراب أو الدهشة لدى الحيوان حينما يفتقد شيئا كان يتوفر وجوده كلما أحس بدنو صاحبه منه ساعة الظهيرة ٠ ولكن ووا أسفاه لا يستطيع الحيوان ان يفسر توفر شيء في كل يوم وعدم توفره يوما ما من الأيام ٠ ثانيا تراه شاعرا تماما بملاحظة الشروط الطبيعية في البيئة التي يتوفر ساعتها الطعام حتى ليكاد يكون آليا في تتبع الاوضاع من حوله ٠ وهاتان الميزتان ليستا متوفرتين لدى الانسان فالترابط بينه وبين الظاهرات المحيطة به ليس كاملا بل يكتفي بجزئيات يشتم منها دلالة الحصول لما يتوقعه ٠ كذلك من ناحية أخرى هو يحاول تفسير غياب شيء توقع حصوله في وقت كان ينبغي أن يحصل فيه ٠

ومن هنا استطاع أن يقرن في دماغه بين الظاهرات المحيطة والدلالات المصاحبة وبين قوى غامضة خارجية لا يعلم معناها ولكنه يشاهد تأثيرها في رزقه وفي الحالات التي يرتجي وقوعها ٠ ولولا هذا الاسقاط الوجداني على الأشياء لما أمكن الخروج من دائرة الفكرة التي تقول بالحتمية ٠ ذلك لأن الحتمية وليدة المنطق العقلي الخالص الذي يبتدعه الانسان بدون تدخل من الجوانب أو الملكات الأخرى (١) ٠ ذلك انه أدخل ارادته فيما حوله ولكنه كان متواضعا مع هذا لأنه لم يكن يحقق رغباته بنفسه وانما عن طريق الارواح التي آمن بوجودها والآلهة التي اعتقد فيها ٠ وعن طريق هؤلاء جميعا كان يحاول تحقيق ما يصبو اليه بواسطة هدايا يتقرب بها وذبائح يفتديها عند الابواب في المعابد وسط السوق أيام الاحتفال بالعيد ٠

---

(١) باشلار : الروح الفلسفة الحديثة ص ١٥٢ ٠ وراجع أيضا كتاب فون هايك عن الثورة المضادة في العلم ص ٢٦ ٠

وفى هذه اللحظة التى أدخل فى فكره أن الحتمية انما هى وليدة التصرف الالهى وأن الله قادر على أن يحل بنظـــام الكون حسب اعمـــال الانسان الخيرة أو الشريرة بدأت عروض الحتمية تهوى ، وبدأ شـــعور بالاحتمال فى مظاهر الكون يتجدد لدى الانسان . ذلك الاحتمال وعنه الانسان فى التاريخ القديم على الهدايا والمناسك التى يتقرب بها الى الله. أما بعد هذا فقد توقف هذا على ارادة الله عن النفس والتعليق العالة على الطمع الانسانى أو الرغبة الكامنة فى قلوب الناس .

ولهذا نحن لانعجب حينما نجد رجلا كالغزالى يكون أول فيلسوف فى العالم يعلن على الناس هذه الفكرة : فكرة الاحتمال . فانه تبعا لايمانه بالله وبانه متصرف فى شئون الكون وأن هذه الظاهرات فى الكون تتعلق بارادته الخالقة استطاع أن ينتزع من نفسه الايمان برتابة هذا الكون وبتعليق الجزئيات فيه بعضها على بعض وأن يصرح بالاحتمالية لأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى . وتحن نقول لأول مرة ونحن والقول لأن هيوم الذى جاء بعد ذلك فيلسوف مادى أولا وقبل كل شىء وهذه الفكرة ليس من السهل أن تنتزع من تلقاء نفسها فى عقل انســـان مؤمن بالعالم المحسوس فقط ويؤمن بالنظرة العلمية الطبيعية فى تكرار الوقائع . (١)

ولسنا هنا بصدد اثبات هذه الناحية ــ ناحية تأثر هيوم بالغزالى ــ وانما نحن بصدد النظر فى الأصل الذى نشأت عنه الاحتمالية فى الفكر الانسانى . ومن ذلك رأينا كيف أنها خرجت من عقل الانسان حينما نظر الى الظاهرات من حوله لا على أنها تخبط خبط عشواء ولا على أنها يترتب أجزاؤها بعضها على بعض وانما باعتبارها واقعة تحت تأثير الأرواح التى قال عنها طاليس أبو الفلاسفة أنها تملأ الجو . ذلك هو الاصل فى فكرة الاحتمال وهو أصل لا يشرف بحال من الأحوال . ويمكن أن نعرف منه تماما أنها فكرة توقفت على ايمان الانسان بارادته وهو يهدى الى الآلهـــة الضحايا من الذبائح . ولكن الانسان فى ذلك العهد لم يكن من القسوة بحيث يحافظ على هذه المكانة الغالية لارادته ولشخصيته فاوضعها بيد الآلهة .

ومن هذا كله نرى كيف تفعل الذات الانسانية بالعلم وكيف تؤثر فيه . واحتمالية الظواهر الطبيعية تنشأ من عدم امكان افتراض الجزمية

---

(١) من الثابت تاريخيا اليوم اسبقية الغزالى على عدد من فلاسفة الغرب ومن الثابت أيضا أنه ترجم الى اللاتينية وعرفه ديكارت وهيوم وتأثرا به .

فى أى شىء وحرية الانسان تنشأ من عدم القدرة على تثبيت السلوك لدى الفرد أو لدى الجماعة .

ان الانسان هو وحده الذى يفتح لنفسه السبيل الى معرفة هـذا العالم والنظر فيما يحيط به . ولذلك فهو من هذه الناحية يوفر لعمله الصفة الايجابية . ولكن العالم ليس فيه أكثر مما فيه ولا ينقص شيئا . لا أعنى بذلك تلك النظرية الطبيعية القائلة بأن المادة لا تفنى وانما أعنى تلك النظرية البيولوجية التى تقول بان الكائن الحى من علامات حياته النمو . فالعالم اذا يتصف بالثبات فسواء انتقل جزء منه الى مكان لم يكن فيه أو لم ينتقل فهو لا يعرف شيئا عن هذا . كذلك الأوضاع فوق وتحت ويمين وشمال لا صفة لها ولا معنى . فلما جاء الانسان ونظر الى العالم اكسبه الوجود بالمعنى الصحيح . ذلك أن الوجود هو التشىء والتشىء لا يأتى الا من الانسان أعنى الذات المدركة . ما معنى الحركة لو لم يكن الانسان ؟ ما معنى الارتفاع ان لم يكن الانسان ؟ . وبالتالى يمكن أن نقول : ما معنى مشاهدات الطبيعة اذا لم تصبغها الذات العارفة بكل شحناتها والتفاتاتها بل ما معنى التطور نفسه ما لم يوجد الانسان ؟

ولكن يوجد سؤال أقوى وأهم : هل يسرت الطبيعة وجود الانسان لكى يعقلها وهيأته ليراها ويتفكر فى امورهـا ؟ هل شـكلت الطبيعة الانسان على هذا النحو ليبذل اهتمامه بها شأن كل أم عطوف؟هل لا يعدو وجود الانسان أن يكون مظهرا لعقلانية الوجود فى ذاته ؟

٢ ـ المادية العقلانية ورومانتيكية العلم

ولد جاستون باشلار Gaston Bachelard صـاحب مـذهب المادية العقلانية فى بار سير أوب فى فرنسا سنة ١٨٨٤ . واشتغل موظفا بمكتب البريد فى ريميرمون بعد انتهـائه من الثانوية العـامة . ثم قام بأداء الخدمة العسكرية وعاد بعد أدائها للعمل فى باريس . واستغل وقت فراغه للحصول على خمس شهادات فى العلوم . وأوشـك أن يصبح مهندس تلغرافات عندما استدعى للجيش مرة أخرى بعد قيـام الحرب العالمية الأولى . وظل بالجيش خمس سنوات كاملة » . وبعد تسريحه من الجيش غير اتجاهه بالمرة واشتغل بتدريس الطبيعة والكيمياء فى مدرسة بار سير أوب الى الشرق قليلا من باريس . وهى مدينة على نهر الأوب أحد روافد السين .

وخلال فترة التدريس استعد للحصول على الليسانس فناله سنة

١٩٢٠ كما حصل بعد ذلك على الأجر جاسيون فى الفلسفة سنة ١٩٢٢ . وبعد ذلك تقدم برسالتين الاولى عن المعرفه التقاربة (١) والثانيه عن دراسة تطور احدى مشكلات الفيزياء (الانتشار الحرارى فى الأجسام الصلبة .) (٢) لنيل دكتوراه الدولة . فحاز عليها سنة ١٩٢٧ وعين فى سنة ١٩٣٠ أستاذا بجامعة ديجون وظل بهـا حتى انتقل الى جامعة السوربون فى سنة ١٩٤٠ . وأصبح من سكان شقة متواضعة تطل على ميدان موبير باحدى عمارات الحى اللاتينى على بعد عشر دقائق من مبنى الجامعة . وحين صرت من تلاميذه فى رسالتى عن منطق تفكير براندل سنه ١٩٥٢ ترددت عليه مرات كثيرة فى شقته تلك . وكان يعيش بها مع ابنته سوزان باشلار التى صارت بدورها أستاذة للفلسفة بالسوربون ومؤلفة أهم الكتب عن فلسفة هو سرل . وكانت زوجته قد توفيت فعاش حياة منفردة مع ابنته . وكان يلقانى فى كل مرة فى ملابس العمل بالبيت وهى عبارة عن جاكتة ذات خروق فى أكمامها عند كوعه وبنطلون يمسكه بكرافتة قديمة محل حزام الوسط .

وكان قصيرا عريض المنكبين ذا شعر مسترسل ولحية طويلة مربعة وشارب كثيف . وعند أعلى أنفه ندب رفيع بجاور عينه اليمنى ويتوسط جبهته المنبسطة ، واذا انطلق فى محاضراته تكررت نظراته نحو النافذة المجاورة وارتعدت الكلمات على لسانه ارتعـادا ممتدا وهى تنبثق من أعماق حلقه . وكانت ملابسه عادية الا فى بعض أوقات العصر حين يخرج لنزهته مع ابنته . فيلبس حينذاك ملابس سوداء ويضع على رأسه قبعة سوداء عالية يرفعها للتحية امام كل من يحييه من معارفه . ونزهته المفضلة كانت تنتهى بالجلوس فى الجو المناسب على منضدة أمام مقهى بشارع المدارس بين شارعى شامبوليون والسوربون . وتجد أمامه حينذاك كوبا من البيرة الصفراء .

وأسعدنى الحظ بالدراسة عليه طول اقامتى بباريس حتى وقع العدوان الثـلاثى على مصر فى سـنة ١٩٥٦ . وكان يحتاج فى فترات الراحة بين المحاضرات الى بعض أوراق من مكتبه أو من سجلات الجامعة فيدفع أمامه بابنته أستاذة المنطق بالجامعة لتسرع بدورها عدوا الى حيث تؤدى له مطلبه كأنـما يعامل طفلة بيبتـه . وحياته ومحاضراته نموذج حقيقى للعالم الذى جمع أقصى آمـاد المعرفة فى الرياضـيات والآداب

---

(١) Essai sur la connaissance approchée

(٢) la Propagation thérmique dans les solides

والعلوم والفلسفة ، وجمع الى بساطته دقة علمية فريدة وحرصا قويا على تفنيد الافكار الفلسفية تفنيدا منهجيا واعتزازا حادا بالفكر الميتافيزيقى الخالص . وكان يكره الفلسفات غير الأصيلة وغير المتماشية مع منطق البحث الفرنسى فى الأسلوب والتنظيم والاداء كما كان يزدرى الوضعية المنطقية ولا يلتفت اليها . وأتاح لى دراسة الأجر جاسيون بالسوربون وضمنى الى حلقته فى معهد تاريخ العلوم وصناعاتها الذى كان مديرا له . وأشركنى فى القاء بعض المحاضرات فى السوربون تحت اشرافه المباشر .

وباشلار هو مركز الثقل للفكر الفلسفى الذى تجمعت لديه كل مذاهب العصر من ظاهرية ووجودية وسيريالية وتحليلية نفسية ورومانتيكية شاعرية وتطورية ونسبية وتعددية . وخاض عقله تجربة المنطق والعلوم والرياضيات البحتة واجتاز معاوق هذا الجيل كخلاصة لفكر سالف وكبداية للتحولات المستحدثة . وعنده ان الفيلسوف لاينبغى أن يقف عند حد التساؤل عن مدى انتماء أفكاره الى هذا المذهب أو ذاك ولا يجب أن ينظر فى أى استفسارات يقيمها ضده أصحاب الفلسفات المعادية . ليس للفيلسوف أو العالم أن يخالجه الشك فيما اذا كانت أفكاره من النوع الذى يقبله الواقعيون أم لا . المهم أن يكون العالم فى اشتغال فعلى بالعلم . ومن الواضح دائما على حد تعبيره أن العالم لا يحلم ما دام يعمل ويشتغل . وعلينا أن نفرق بين الواقعية البدائية والواقعية المثقفة أو بين الواقعية الساذجة والواقعية الذهنية الذكية . وهذا هو السبيل الى استخلاص المادية العقلانية كمذهب مغاير لسواه .

فالمادية العقلانية (١) تسعى لتأكيد العلم بطريقة أخرى غير طريقة الفصل الكامل بين الحياة العقلية وبين الحياة الاستحلامية . لا بد أن نقبل فى نظر المادية العقلانية حياة مزدوجة هى تلك التى تضم انسان الليل وانسان النهار . فيتوفر للبحث العلمى أساس مزدوج مبنى على التاريخ الطبيعى البشرى الكامل .

وليس معنى هذا أن توقف الصراع بين دنيا الاحلام وبين دنيا المعقولات . فنحن لا نملك أولا وآخرا الا أن نعترف بالانفصال بين دائرة الخيال ودائرة العقل . وقلما يحصل التوازن الكامل فى أى بحث من البحوث بين هاتين الدائرتين . بل يكفى الشروع فى أى نوع من الدراسات من أجل انبثاق صراع مستمر بين قيم الاستحلام والقيم الذهنية . وتؤكد هذه القيم وتلك وجودها الحقيقى فى هذا الصراع

---

(١) Le matérialisme rationnel

نفسه على هيئة قطبين غير مستقرين على نحو من الاتحاد . ومهما كان الباحث ذا حماس مثل جاستون باشلار نفسه في الايمان بموقفه المزدوج فانه لا يملك الا الاعتراف بفشله في استقاء وجهـــات نظر ذات أعماق متكافئة من عنصرى العقل والخيال . مهما أوتى الباحث من رغبة في استكمال جانبى الموقف المزدوج فانه لا محالة فاشل فى الموازنة المتعادلة بين أبعاد الخيال وأبعاد العقل .

ويصرح باشلار من ثم أنه سيضطر من أجل اقامة مذهبه فى المادية العقلانية الى استبعاد كل المستلزمات الخيالية . يقوم مذهبه على تنظيم العقلانية الكيميائية . وحدد لنفسه هدفا أخيرا هو السبق بقدر الامكان الى صميم التنظيم الخاص بعقلانية الكيمياء . ولذلك فهو مضـــطر الى التخلى مقدما عن العقلانية البالية من جهة وعن التحديدات الخيالية من جهة اخرى . وهذا معناه انه مرتبط أساسا بموقف ذهنى بحت . ولكن لا ينبغى أن تغيب عنا ملامح الموقف المزدوج فى كل طبيعة نفسية . اذ يوجد فى كل طبيعة نفسية ــ كما ســـبق القول ــ ازدواج بين ميول تصويرية وميول فكرية . وعلى الرغم من النزعة الذهنيـــة التى ارتبط بها كعالم كيميائى لا يمكن ان تغيب عن خاطره أرضية خلفية من الطبيعة النفسية التى تنبت فيها التصاوير .

تعترف المادية العقلانية اذن بازدواج عنصرى الخيـــال والعقل فى الموقف العلمى . ولكنها باعتبارها مذهبا علميا خالصـــا تنحى الخيال جانبا وتستبقى الطابع الذهنى . وسنضرب الآن مثلا للجنوح نحو الخيال فى المذاهب . فالثقافة العامة التى لا ترتضى لنفسها ثقافة علمية حقيقية لا تلبث أن تنخدع فى أبسط البسائط . وبشىء من الترفع عن الاهتمام بمؤديات الكيان المظهرى تجنح نحو الخيال . انها لا تملك وقد فقدت الثقافة العلمية الا أن تتنكر لتحولات الكيان المظهرى ومســـتخلصاته . فهذه التحولات التى تمس الكيان المظهرى هى التى تجعل من العـــالم الطبيعى عالما مصطنعا . وهذا الموقف الجديد يخيف أصحاب الثقـــافة العامة ولكنه لا يرعب العالم الكيميائى . لأن الانسان انسان بفضـــل قوة ثقافته . وطبيعة الانسان الفذة هى التى تتمثل فى قدرته على الخروج من الطبيعة عن طريق ثقافته . بل ان طبيعته الفذة تتمثل فى قدرته على ازجاء الطبيعة فى نفسه وفى الخارج الى الاصطناع .

والاصطناع بطبيعته يخيف غير المثقف ثقافة علمية . الفلســفة الوجودية ستنكر مثل هذا التحول فى الكيان المظهرى طالما كان فى وضع

بعيد عن القيم الأولية ٠ فهذا التحول لا يمكن أن يعاد ربطه بالشعور في ظاهرة التنفس مثلا ٠ لا يمكن أن توافق اي فلسفة وجودية على هوية التنفس والاحتراق ٠ أي أن يكون التنفس والاحتراق شيئا واحدا ٠ وفي هذه الحالة كما في كثير غيرهـا تظل الوجودية أكثر اقترابا من القيم الاستحلامية وأكثر ابتعادا عن القيم التجريبية ٠ من الأشياء ذات الدلالة القوية أن تكون القيم التي يضفيها اللا شعور على التنفس قيما منسوبة الى النار والى التبريد في آن معا يملك الهواء البلسمي وفقا لقواعد التقييم الاستحلامي قيمتين متضادتين للساخن والبارد في وقت واحد ٠

واذا شئنا من ثم ان نكتشف نقطة البدء الحقيقية للمادية المزودة بالثقافة فعلينا أن نشق سبيلنا الى الاصطناع والى ما هو مصطنع ٠ ينبغي أن نمضي بعيدا عن أصل المعرفة الحسية حتى نجمع بين أيدينا عنصرين هامين : أولهمـا الديالكتيك الخاص بفكرة الأصـل المطلق ٠ وثانيهما التجربة المعرفية الخاصة بنقط البدء الجديدة بعد انتقالها الى مستويات ثقافية أكثر تقدما ٠

وقد اقتنعت المادية العقلانية مقدما بازدواج الموقف ٠ اقتنعت به من أجل تصويب العمل في مجالات العلم على ضوئه ٠ ونحن نصل الى مستوى المادية العقلانية حين نكون قد تخلصنا من الأحلام ٠ ومن أجل الابتعاد عن دائرة التصاوير ينبغي العمل في مستويات الحقيقة ٠ فالفكر العلمي الايجابي هو الذي يتثقف في كل لحظة بلا كلل ٠ هو الذي يستفعل التحولات المادية أكثر فأكثر ٠ اذ يجب أن نواجه كل معطى من المعطيات بوصفه نتيجة كما يؤكد باشلار ٠ وعلى هذا النحو استطاعت العناصر أن تحصل في هدوء وبطء على موضوعيتها في العلم الحديث ٠

كذلك تصل الى المـادية العقلانية حين نكون من جهة اخرى قد تخلصنا نهائيا من حب الاحتفاظ بالتجارب السـاذجة ٠ وهل ثمت مايدعو الى ان نؤكد هنا من جديد ان المادة ليست وعاء الصفات الحسية ، ليس ما يدعو الى الابتداء من الاحساسات في سبيل معرفة الأنواع ٠ ينبغي التوقف مرة بعد أخرى لاستبعاد الذاتية ومعالجة التداخل النسقي للمواد ٠ ذلك أن المعرفة المنطقية للمادة لا يمكن ان ترضى بالظاهر الاولية. لا يمكننا أن نأخذ بأول حصاد ٠ فليس في مثل هذه المستويات أي مبرر مفهوم للانتقال من تجربة الى اخرى ٠ والسبب في هذا أن مثل تلك النزعة يتجه بقوة نحو فردية التجربة ٠ وينقصـه فعلا نسـج الأفكار العلمية نسجا حقيقيا مترابطا ٠ هذا بينما تحاول الكيمياء الحديثة على العكس

أن تكون نسيجا من التجارب بكل معاني الكلمة . انها في الواقع ملتقى التقاطع لجملة التجارب الملتحمة المتماسكة حيث يستوثق الفكر ويتحقق من طريق الجزازات النسيجية المتعددة .

وليست مملكة المعادن مفروشة اليوم أمام بصر العالم الكيميائي الحديث . أنها لا تتقدم اليه في كل ساعة عند أول مبحث . ان عالم المعادن يتقدم اليوم كما لو كان مزودا ببعد انساني . لم يعد هذا العالم موضوعا من موضوعات التاريخ الطبيعي وحده بل موضوعا من موضوعات التاريخ الانساني ايضا . ومن اجل دراسة عالم المعادن ينبغي الآن احتراف الاصطناع . وكان أحد علماء الكيمياء يقول منذ اكثر من قرن من الزمان : لقد أصبحت الكيمياء اليوم علما يبحث في الأجسام التي لا وجود لها . وجاستون باشلار يرد عليه بقوله : بل يبقى أن تبعث الأجسام التي لا وجود لها الى الوجود .

أما الأجسام التي توجد سلفا فمن واجب عالم الكيمياء أن يعدها من جديد لاعطائها كيانا من النقاوة الملائمة . عليه ان يضع هذه الأجسام وضعا جديدا حتى يجعلها في مصاف الأجسام التي خلقها الانسان . اي ان من واجبه نقل الأجسام الموجودة سلفا الى نفس مستوى الاصطناع الذي توجد فيه مبتكرات الانسان . وهكذا يفكر عالم الكيمياء ويعمل ابتداء من مجالات معادلة البدء . ويصر باشلار في مذهبه عن المادية العقلانية على تأكيد هذا الاصطناع الأساسي . وليس قولنا عن أي ظاهرة كيميائية أنها طبيعية الا من قبيل الاساءة في استخدام الكلمات . فالمادية الاصطناعية والكيمياء العلمية والعقلية المستمدة من قوانين تداخل المواد .. كل هذه قد تعاونت في اكساب عالم المعادن شبكة من العلاقات التي لا تقدمها لنا الطبيعة . وهذا الطابع الأساسي هو أخص خصائص المادية المزودة بالثقافة . وهو نفسه علامة مانسميه بالمادية المنظمة . فبهذا تستطيع الايجابية الانسانية انماء نظام الطبيعة وخلقه خلقا مع محو الفوضى الطبيعية .

وهكذا نستطيع ان نقول أن المادية المزودة بالثقافة تقوم أساسا على ديالكتيك أصلي يفصلها عن كل من المادية الخيالية والمادية الساذجة . وبعض العلماء يحتمون بمناهج البحث في دراساتهم . وهم يعتقدون أنهم بذلك أحكم الحكماء . ولكن مناهج البحث في علوم المادة لا تؤدي الا الى تأكيد مواقفهم الفلسفية . وتدخل الفلسفات من واقعية ووضعية وعقلية الى غضون دراساتهم كجزء من ايمانهم الشخصي . ولهذا لا ينبغي أن

نعجب من أنهم لا يصلون عن هذا الطريق الى فلسفة ايجابية حقيقية ، فالعلم لا يملك الفلسفة التى يستحقها . ذلك أن العلماء كأصحاب النظريات الرياضية يواجهون شيئا غامضا ، أصحاب الرياضيات لا يلبثون أن يكتشفوا طبيعة سوفية للأعداد كما لا يلبث العلماء أن يواجهوا اسرار المادة . أما أصحاب الرياضيات فهم مطمئنون الى معقولية معارفهم ، ولذلك لا يضطربون أمام سوفية الأعداد . أما المادة فتحتفظ دائما بأسرارها ، ومن هنا يلجأ هؤلاء الوضعيون الى حرفية المناهج التى تسقط فلسفاتها على معارفهم وتدفع بهم الى التخبط .

ولهذا يقول باشلار أنه مر قرابة الاثنى عشر عاما بكل الملابسات الخاصة بالفصل المادى بين الخيال والتجربة . وصار هذا الفصل ذاته ــ وهو فصل مرئى فى الوقائع ــ مفروضا عليه فرضا كمبدأ منهجى ، وهكذا أصبح واضحا لديه دائما فى لوحتين منفصلتين : الاقتناع بالاحلام والتصاوير من جهة والاقتناع بالعقل والتجربة من جهة أخرى .

وقد تطور جاستون باشلار ابان تلك المراحل من تفكيره العلمى والرياضى الى مستوى الفكر الفلسفى ، لم يبدأ بالمنهج الذى يفرض على فكره اتجاها من الاتجاهات .. وانما تمثلت دائما أمام ناظره ضرورة اكتشاف المنهج فى الطريق ، وأراد ان يستلهم وقائع العلم وفروض الرياضيات ذاتها ، وبدأ بالرياضيات والعلوم حتى تأتى له أن يضع المادة وضعا جديداً . وهذا هو سر الاصطناع الذى ضمن له الاتجاه الى المادية العقلانية . كان بحثه فى ظاهرية المادة نوعا من التأمل المستمر المتداخل فى كيان المحسوسات لا من حيث هى أشكال وهيئات وانما من حيث هى كثافة ومقاومة . وعمد بعد ذلك الى توفير الظروف التى تمهد لمواجهة المادة مواجهة فلسفية . وتمضى المواجهة الفلسفية أن تنحى جانبا معرفة المادة كمعرفة بالاضافة أو كمعرفة من المرتبة الثانية وأن تنكر بالتالى ما اعتدناه من المزايا المثالية للصور والأشكال .

والواقع ان الخطأ يأتى من النظرة الفلسفية لأنها تصنع نفسها كنظرة أولية . ففكرة الشىء لا تبدو فى نظر الفيلسوف الا بوصفها احدى متواليات الموقف الموضوعى ، ويعد الفيلسوف هذا الموقف كما لو كان فى انتظار الاشياء وكما لو كان أوليا بالنسبة الى البحث الموضوعى . وهذا الموقف يرفض ملامسة الشىء ويكتفى بحفظ الأبعاد بينه وبينها . لا شك أن دراسة مقاومة الشىء ستأتى فيما بعد ، ولكن الفيلسوف يرغب أولا فى رؤية الشىء وفى رؤيته عن بعد بخاصة ، ولا يلبث ها هنا

ان يدور ذلك الشيء وان يجعل منه مركزا صغيرا يصوب نحوه نار الله الموقدة من مقولاته .

ومن شان هذا الموقف الذي ينظر الى الشيء دون اى اعتبار للمادة أن يقصم عرى التماسك الاساسي بين الشيء ومادته . وحينئذ تحكم الفلسفة على نفسها بالدوران حول محور التأملات . وستظل الفلسفة بذلك في نطاق التأمل الذاتي . لا شك انه لا يمكن تخليص الفلسفة من مزية التحديدات البصرية . والظاهرية تعبر عن نفسها بالكلام عن المستبصرات . ويأتلف الوعي حينئذ مع نوع من الاحالة المتبادلة ذى خاصية توجيهية . ولكن هذا كله لا يرفع عنها صفة المركزية الشديدة.

لا يكفي ان نتستر الى التعقيد الماثل في الشيء ومادته عن طريق المستبصرات . لأن كل فلسفة أولية ولو كانت من فلسفات الارادة ستعجز عن تزويدنا بوعي خاص للعمل ذاته وستعجز عن تزويدنا بوعي خاص ملاصق ملاصقة حقيقية لمقاومة المادة . ان المادية الايجابية تبدأ فتحصل كل فلسفة عاملة على استمراراتها وقوة تعبيراتها وعلى كل لغتها من مقاومة المادة . يستحيل أن نقيم فلسفة للأداء الفعلي الا اذا استطاعت فلسفة المادة استخلاص كل ملامحها المميزة من الوعي العنيد . اذا زودنا هذا الوعي العنيد بالعمل فانه يصير نوعا من تقوية الوعي المواجه للأشياء. بذلك يستطيع الطابع التوجيهي للوعي أن يؤكد وجوده بقوة في الواقع الحقيقي . ويضطر الوعي من ثم الى أن يتابع طريقه وان يستبعد الازدواجية من أجل تحقيق مجهود الصد وزيادته . فبدون مقاومة المادة تبقى فلسفة الارادة محصورة في دائرة المثالية كما هو الأمر في فلسفة شوبنهور .

ولكن كيف تصبح فلسفة الظاهرية المادية جزءا من فلسفة جاستون باشلار ؟ على هذه الظاهرية المادية أولا أن تركز مسائلها في استثارة الوعي نحو الملامسة الفعلية لكينونة المادة . ولكن هل يمكن أن يجتاز الوعي الشيء الى ما وراءه اعنى الى المادة ؟ هل يمكن الوعي العنيد أن ينشئ الأفكار والتخطيطات والافتراضات التي تتعلق بمقاومة المادة ؟ ان ذلك كله يتعلق بالصناعات العلمية التي قد تفيد في معرفة التشكيلات المادية المنوعة .

واذا بقيت المعالجة محصورة في نطاق التجربة الموضوعية سنرى المواد في تفاعلاتها المتبادلة تكشف عن حقيقة تداخلها . بمجرد بزوغ مادة أمام أخرى يحصل توا ما نسميه بتداخل المواد . وقد صار هذا التداخل

المادى اليوم أحد الملامح الاساسية لعلوم المادة . بل ان هذا التداخل هو نفسه ماهية علم الكيمياء .

وكيما ننتقل من مجال التجربة الطبيعية العامة الى مضمار التجربة العلمية يلزمنا ان نثير موضوع الانفصال بين التجربتين داخل المذهب المادى . يجب أن نتناول موضوع الانفصال بين التجربة فى الواقع وبين التجربة فى العلم حتى نفهم كيف تبعد المادية المنطقية التفضية عن المادية الساذجة . أو بعبارة اخرى يجب أن نتبين الطريقة التى تنتقل بها المادية المنتظمة من الضمانات الواقعية حتى تبلغ يقين العقلانية . ولا يقوى على الحام الواقعية بالعقلانية سوى عمل الفكر الشاق وعمل التجارب العلمية . فالفكر هنا له ماض والثقافة لها تاريخ . ويثبت تاريخ التنظيم الخاص بالعناصر الكيميائية نوعا من التسلسل فى النظام الذى لا يمكن أن يقهره الشك عندما يبلغ ذلك التاريخ فترة التعقل .

والعلم الحديث لم تعد تغريه عمليات التركيب المباشرة . فهذه العمليات تتم فى مستوى المعطى المادى المباشر . انما يأخذ العلم الحديث بالتركيبات المقامة على اسس نظرية واضحة مستمدة من الترتيب العقلانى الخاص بهذه الاسس النظرية . ولن يستطيع الفيلسوف الذى لا يتحقق من الباطن العقلانى فى التركيب الكيميائى أن يدرك طبيعة ظاهرية الوعى التركيبى . ان يمكن مثل هذا الفيلسوف أن يفطن الى الوعى التركيبى الذى يسيطر على الكيمياء المزوده بالثقافة . انه سيستمر فى النظر الى التحليل والتركيب كعمليتين متناقضتين منطقيا . ولو استطاع مثل هذا الفيلسوف أن يمضى ابتداء من ظاهرية مبسطة مبنية على التناقض بين التركيب والتحليل لما وصل الى اية تحديدات مميزة حقيقية للمواقف السحورية العلمية . انه يبنى نظرته فى التناقض بين التحليل والتركيب على اللف السريع بمجال البحث العلمى . ولهذا فلن يفطن الى أى شىء يتعلق بظاهريات الفكر الحديث ولن يتبين الخصائص المتعلقة بالوعى ازاء مهمتيه التكوينية والتطورية الثقافيتين .

اذن فنحن الآن فى موقف ثقافى يتطلب من الظاهرية الا تعود فقط ببساطة الى الأشياء نفسها . وينبغى أن يتخلص الوعى عند العمل من تاثيرات البحث الباطنية الاولى . فبذلك لا يكون الفكر العلمى ملتزما التزاما نهائيا بتعيين سابق للمواد . انه يستبصر ما وراء الأشياء اى المادة . لذلك يبدأ بنوع من السلب . ان الفكر ينفى الشىء ليكتشف

المادة . ويهمنا الآن ان نلتفت الى الاختلاف بين الشىء ومادته وأن ننشد وعيا ماديا على الخصوص .

ويكفى لمعرفة اهمية ذلك كله أن نرى كيف تستطيع بعض التجارب الجزئية ان تبرر بإعادة ترميم مذهب بأكمله بناء على ما تلقيه من اضواء فى بعض حالات التقدم العلمى . والوعى العقلى يتقف نفسه بنفسه خلال التغيرات التى تشمل الانظمة العقليه — ففى التجربة كما هو الأمر فى الفكر تصبح المادية المنتظمة نوعا من التنظيم الجديد . فالمادية المنتظمة ليست بحال من الاحوال وصــفا لعالم منتظم . وليس مايهمها هو تسجيل نظام قائم بقدر ما هو فهم وتحريك لذلك النظام . ولهذا لا يمكن أن ينحصر لعبنا على سطوح الاشياء بدافع تفص عابر .

لا يمكن أيضا أن نقف عند حد دراسة مشاكل الفزياء من حيث هى مستبصرات خارجية . فغالبا ما يتطرق الذهن الى افتراض مســائل معينة وراء المظاهر العادية . ولكن من أين نضمن أننا لا نفترض مسائل خاطئة كاصل للمسائل الصحيحة التى نحتك بها فى تجاربنا العملية . ولذلك فالفكر الفلسفى مضطر إلى عدم الاكتفاء باللعب على السطوح . وحتى حين يستطيع ان يتعرف على كثافة المادة بوصفها احدى الموضوعات الفيزيائية لا يمكنه الوقوف عندها . هذه الفكرة قد تخدم تعيين العناصر الكيميائية الجزئية بوضوح . غير أننا لا نكاد نزج بفكرنا الى مفهوم خاص بتداخل المواد فى الكيمياء حتى يصبح دور الكثافة قاصرا على التعيين الابتدائى .

ولذلك فالفكر الفلسفى مسئول عن مصاحبة العمليات الصناعية لكى يمهد لوضع مشكلة التنظيم المذهبى للمواد الأولية فى المستوى الذى تظهر عنده التتابعات الحقيقية . ان الفكر الفلســفى مطالب بمحاذاة التكونات الداخلية فى المادة حتى يتهيأ التنظيمات القائمة على حقائق أولية بسيطة . ومع هذا فان المنظور العلمى الخاص بالأعماق الموضوعية للواقع سيفقد فقط ارتكازه اذا اقتصر على وضوح المعرفة فى مسوداتها الأولى واذا لم يتابع مهمة التثقيف التقدمى للافكار العلمى . نحن نعرف ان الفيلسوف الظاهرى لا يمل من تكرار ندائه بضرورة الرجوع الى الشىء نفسه . ولكن الى أى شىء نرجع اذا كانت الثقافة العلمية ذاتها توعز الينا ضرورة الانفصال عن الاشياء الأولى .

ولا تكاد تؤكد اتجاه العلم الى تحقيق دقيق للانعزال عن الاشياء الأولى ولا نكاد نعلن هذا التعميق الضرورى لفلسفة الظاهرات من أجل

تصنيف قيم التجارب العلمية حتى يجيبنـا اصحابها بتلك الصـورة القديمة الدالة على التشكك وهى صورة الحجب التى كانت تغطى ايزيس والتى كلما رفعت حجابا منها وجدنا انه لا يزال يتبقى دائما منها الخير الذى يخفى اسرارها . حينما نجد الفرصة من اجل الاعتراف بأعماق الموضوعية وبالتالى من أجل اكتشاف التدرج العقلى المقابل له فى الوعى. يرفض الظاهريون هذا الانهيار العقلى الذى يعيننا على ان تكتشف كل مرة دفعة عقلية أكبر كلمـا آذينا الأوهام الاولية . والحق أن أعمـاق الموضوعية كما يخوض فيها العلم الحديث لا تزال تبدو فى كل مرة وعند كل اكتشاف نوعا من الامتداد العقلى . وذلك طبيعى لان القدرة على التفسير تزداد فى أمثال هذه الحالات . وكلمـا ذهبت التجربة الى الاعماق كلمـا انتظم السياق المذهبى للمعرفة .،

لا بد اذن امام هذا الوضع من استعادة الانتباه مرة اخرى . من الضرورى ان يصاحب عمليات الصناعة المتعمقة فى المادة فكر واع حقيقة عقليته. ويصبح الشعور بعقلية المعرفة نقطة ابتداء جديدة فى الظاهريات. وهذه العقلية توضح بالاثابة كل الاحالة المتبادلة التجريبية للوعى الأولى كما تعزز توافقية الوعى الأساسية عند يقظته . فانوص العقلى يربط الكائن المفكر بنفسه فى تجربة فكره الخاص . ولا تكاد تنتهى معرفتنا على طول التقدم المعرفى للعالم حتى تصبح واعين لتاريخنا الطويل المحدد أو على الأخص اننا نحمل علامة كل الثورات الثقافية التى يجب علينا تحقيقها عندما نتفهم المعارف العلمية الحديثة . ولذلك يجب أن نقبل العلم بتعدداته وتكثراته وان نقبل المادة ببواطنها البالغة غاية الاختلاف والتنوع . وكل موقف تبسـيطى فى العلم هو موقف مؤقت . وما كان ميدانا للاحتيـال الفلسفى من قبل أصبح لدى العـالم الحديث مدارا للتعقلات التى تنزع اكثر فاكثر نحو الانتظام وأكثر فأكثر نحو التدرج . وبهذا يؤدى العلم الحديث دوره الهام فى خدمة المعرفة باستبعاد الميوعة التى تميزت بها أبواب الاحتمال الفلسـفى .

وكان نيتشـه يقول : لقد اسـتطعنا أن نخلق القوالب الشـكلية والصور قبل أن نخلق تصوراتها . والواقع ان كل تصور من تصوراتنا العلمية يقوم كمركز أو كمحور لاحدى فلسـفات الكيمياء أو لاحـدى فلسـفات المادة . ونأى صعوبة تناول تكوين العناصر واختلاط المواد من جانب الفلاسفة لاعتمادهم على الحلول السهلة التى تقدمها اهم الفلسـفات التبسيطة . ولما كان الفيلسـوف يعزف بطبعه عن الاشـتغال الفعلى بالمشكلة فهو فى العادة يحجم عن الابتعاد عن الطبيعة وعن التعميم الكلى.

لما كان الفيلسوف غير راغب فى متابعة العمل العلمى الطويل الشاق فى صبر وأناة فهو لن يتعرف على علوم المادة وهى تتحاور وتنظم مبادىء المادية المركبة . فالفيلسوف يريد عادة ان يقوم باعداد احكامه عند البدء بينما لا تفتأ التجربة ان تفيض باستمرار على جانبى الدعاوى الفلسفية(١).

اننا لا نحصل على الثقافة العلمية اللازمة حينما نكتفى بتسجيل نتائج الفكر العلمى فى حد ذاتها . اننا لا نستطيع ان نزن الحقيقة وان نقدرها حق قدرها الا بمتابعة الخطوات المتتالية التى تتحقق بها الصيغ والمعادلات . ولا نقوى اطلاقا على تقدير قيمة التقدم العقلانى مالم ندرس التمثل الصورى أو التشكل التكوينى لتجاربنا على المادة . ذلك ان تقدم العقلية وتقدم التحقق الواقعى يساند أحدهما الآخر . فالواقعية الحقة والعقلانية الحقة كلاهما تهالى فى وضعهما معا . وبمتابعة المصير المميز للواقعية العادية فى حقل العلوم نفسها تبدو الواقعية كما لو كانت مبكرة أو تبدو غير مستوفاة النضج العلمي . أنها علامة الايمان الذى لا ينتظر لادلة من أجل توكيد اعتقاده وتثبيته . قد تتأكد صحة الفكر والواقعى وقد تؤدى التجربة الوضعية بتتابعها المستمر الى توثيق التثبيت الفكر الواقعى . . ومع هذا فمن الضرورى أن نعبر تاريخ المشكلة بأكمله لنتأكد من واقعية الواقع أينما كان . عند دراسة صور الجزئيات الذرية مثلا ينبغى الانتقال الى الصور الخفية حتى نتمكن من تعيين حقيقتها المادية. فها هنا تلعب قوى مجهولة من شأنها أن تحيل كل صورة من الصور الى مجرد لحظة فى التطور الديناميكى .

وعلى ذلك فان تصويب الموقف الفلسفى من العلم يتطلب منا الانغماس فى المشكلة الى أقصى أبعادها وأعماقها. غالبا ما ينقل الفيلسوف حدوسه واستلهاماته الموقفة عن عالم البلورات وكيفياتها الهندسية الساكنة الصلبة الى مفهوماته عن أشكال الجزيئات الذرية وصورها المذبذبة . يعتقد الفيلسوف اذن أن صور الجزيئات الذرية هى نفسها صور البلورات المصغرة . واذا لم يكن الفيلسوف حينذاك على معرفة دقيقة للهندسات البلورية فسيقع الفيلسوف فى دائرة الواقعية الافلاطونية . والواقعية الافلاطونية لا تفترض وجود التصورات وجودا لفظيا أو فكريا وانما ترى لها وجودا واقعيا حقيقيا . والفيلسوف المعاصر يقع فى نفس هذه الواقعية حين يتعرض للتجارب العلمية فى مجالات الجزئيات الذرية (١) . انه يسقط الحقائق الشكلية التى اعتادها على واقع

---

(١) قارن هذا [illegible] الفيلسوف لويس دى بروى فى [illegible] ص١٩٦١ -

الاشكال البلورية وتتحول هذه الاخيرة فى يديه الى نماذج خالصة لتنظيمات تجريدية . ولكن هذا الموقف لا يعدو ان يكون عبارة من عبارات البلاغة الفلسفية . ولهذا الكلام أهميته فى احد مؤتمرات الفلسفة ولكنه لا يحوى اى قوة تفسيرية او تبويبية للمعلومات . ولا تستطيع الواقعية المباشرة أو الواقعية الافلاطونية ان تقوم فى مجالات العلم بتعيين حقيقة الوضع الحديث بالنسبة الى الصيغ والرموز والتخطيطات والنماذج والأبنية والتمثلات والصور والأشكال الهندسية . مع انه من الضرورى ان نتحقق من هذه التصورات فى لحظة قيامها داخل السياق النظرى . ولاتناسب هذا المجال سوى الواقعية التى لا تتحدد الا فى لحظة متقدمة على نحو كاف فى عمليات البحث .

البراءة غير موجودة اذن فى حقل البحث العلمى . انما يسعى الباحث الى تصفية الأوضاع والتجارب والمعارف من أجل تحقيق المادية العقلانية . فهكذا نصل الى ما هو أساسى . والمادية المنظمة يمكنها دائما أن تستبعد نظامها . واذا فقد الفيلسوف هذا الشعور بالمصير الهام الذى يتعلق به معرفية المعارف التى تتخطى نطاق المحسوس فانه يوقف التاريخ ويجمد العبارات والصيغ . وقد اصبح المحور الوضعى لعلوم الكيمياء الحديثة ميالا الى جانب التركيب والى الحركة الديالكتيكية التى تثبت تقدمها بلا توقف بين التركيبات المتحدثة .

واذا كان هذا صحيحا فقد صار من اللازم أن تتحول الفزياء الحديثة الى فلسفة حقيقية . انها تقوم باستكمال شروط التجربة للتجربة ذاتها كما هو الحال فى سلالم الاحتمالات . تتعلق المشكلة هنا بفتح امكانية حقيقية للموجود وعدم الاقتصار على الامكانيات المنطقية او على امكانية التجربة على نحو ما حددها كانط كأساس متعال للتجربة . وقد طوى باشلار هذه الامكانية الحقيقية فى ثنايا ذاتية متميزة من التجربة ذاتها، وتشكلت هذه الذاتية عند باشلار على هيئة مقولة من مقولات الجهة فى الحكم كما تقول هيبوليت . وهى ذاتية تأملية تتكون ولا تكون فى داخلية التجربة .

وقد تنبه باشلار الى جانب المادية العقلانية بعد دراسة الميكانيكا التموجية وبعد الوصول الى أقصى آماد النظريات النسبية . واكتشف خلال دراساته أبنيتها وانبثاقاتها التاريخية ومقاصدها الواقعية . وليس المهم بالنسبة اليه تأويل التجربة وانما المهم هو معالجتها من أعلى مستوياتها . أعنى أن المهم هو تأكيد الأبعاد الخاصة بالفهم والتى لا تنشأ فى نفس مستوى الحدث الحسى . ونظرية النسبية هى أصدق مثل لهذه

الحالة بشقيها المحدود والعام ٠ فهى تعبر عن هذا الاتجاه الخاص بالذهن الذى يخترع عقليته ومعقوليته والذى يخاطر باستخدام الفروض الا تر تعميما دون ضمانات مفروضة بالاكراه ٠ ولهذا لا تسعى الى تصحيح نظريات نيوتن عن طريق نوع من التقريب النظرى الخالف ٠ وانما تفيض عليها وتحيط بها وتضمها الى ادراكها الذهنى الجديد للطبيعة . وهذا الامتداد والشمول هو الذى يحل محل التجريد الحسى المواجه للحس المشترك . فهناك محسوسات كثيرة . ولكن لا بد من معرفة المحسوس الهام وتمييزه من المحسوس غير الهام ، واذا جاز لنا استخدام كلمة الماهية فى هذا السياق بمعنى الحس ـ كما يقول هيبوليت ـ فستكون شيئا آخر سوى الافقار والشحوب والشعور لما هو محسوس ٠ وستصبح الماهية دالة تضم المحسوس فى كلية علاقاته المحجبة وفى تعقيده الوظيفى الفعلى . ولهذا لا يكفى اكتشاف الظاهرات عن طريق الظاهرية . وانما ينبغى اقامة بناء هذه الظاهرات من جديد عن طريق الفينومينوتكنيكية أى الاصطناع الظاهرياتى Phenomenotechnique .

وباخلاء مجالات التجربة العلمية من الخيال الافلاطونى تضيق المادية العقلانية خيال التجريد الرياضى أو خيال العلاقات الفهمية .

٣ ـ نظرية المعرفة الناسلية

هذه احدى الفلسفات التى أخذت مكانة أولى بين فلسفات العلوم فى العصر الحاضر . ونحن نهتم بها اهتماما خاصا ونسوقها الى محبى النظرات العلمية ليروا أسلوبا نموذجيا فى تناول مناهج البحث وأصول التفكير . وتعد المعرفة الناسلية اليوم اخطر انواع الفلسفات ومن اهم التيارات المعاصرة ؛ وصار مبدعها الأستاذ بياجيه مؤسس مركز باسمها انشىء ليضم جميع الباحثين المنتمين اليها فى العالم أجمع بمدينة جنيف فى سويسرا ٠

وقد اخذت هذه الفلسفة صورة تخطيطية عامة فى كتاب « مقدمة الى المعرفة الناسلية Intro. à l'épistémologie génétique الذى ألفه الأستاذ جان بياجيه Jean Piaget استاذ علم النفس بالسوربون وبجامعة جينيف . ولقد اصبح الأستاذ بياجيه اليوم علما من اعلام علم نفس الطفل فى العالم وترجم له الى اللغة العربية كتابان من كتبه ، كما قامت جامعات انجلترا وأمريكا بدعوته لالقاء محاضرات فى موضوعات الفلسفة والمنطق وعلم النفس ٠ وهو يخص محاضراته تلك بتحليلات هامة لنظرياته فى علم نفس الطفل والمنطق الفاعلى ونظرية المعرفة الناسلية ٠

وقد ولد الاستاذ بياجيه بسويسرا فى سنة ١٨٩٦ ، وحصل على درجاته العلمية هناك ثم قام بالتدريس فى كلية العلوم بمدينة جينيف ، وبدأ محاولاته لارتياد حقول التجارب فى علم نفس الطفل بكتابه عن اللغة والفكر عند الطفل الذى نشر عام ١٩٢٣ . واحتوى هذا الكتاب على تقريرات مفصلة عن تجارب اجراها فى معهد جان جاك روسو فى جينيف ، وهو معهد أنشىء خصيصا لهذا الغرض ولاجراء تجارب وأبحاث علمية عن الاطفال كما انه كان معهدا لاعداد وتمرين المدرسين . واخذت هذه التجارب شكل محادثات تدار مع الطفل بالطريقة التى يمكن بوساطتها استطلاع أفكار الطفل ومعتقداته ومواقفه وتخيلاته عن موضوع معين تحت الاختبار .

ولم يكتف بياجيه بهذه الابحاث فأصدر كتبا أخرى بصورة متتالية عن منهج الطفل فى الحكم والاستدلال وعن أفكاره بخصوص السببية وآرائه عن العالم الخارجى وعن احكامه الاخلاقية . ويعد هذا العمل من قبل بياجيه اهم انواع البحث العلمى التى صدرت من هذا القبيل فى القرن العشرين . وقد عاونه على اجراء ابحاثه تلك لفيف كبير من تلاميذه الذين درسوا عليه علم النفس كما انه هو نفسه كان يدير دراساته فى أول الامر تحت اشراف أستاذين من اكبر أساتذة علم النفس والتربية وهما الاستاذ فلورنوا Flournoy والاستاذ كلاباريد Claparède

ومما أضفى على هذه الدراسات أهميتها البالغة ان بياجيه تخلص من العصبية المنهجية ومن الحماس المذهبى واتخذ لنفسه أسلوبا من التسامح حيال الدارسين لعلم النفس وصار يتلقى اى نوع من أنواع التوجيه أو النصيحة بصدر رحب ، وأظهر استعداده الدائم لقبول حقائق جديدة فى هذا الحقل الذى يعمل فيه من أصحاب النزعات المنهجية المختلفة دون تقيد بنظرية خاصة ، وهكذا كسبت ابحاثه أعلى درجات التفوق فى مجال علم نفس الطفل .

وقد استطاع بياجيه بعد ذلك كله أن يحقق نتائج خطيرة فى فروع تخصصه وان يصل الى حد الاعتقاد بانه فى امكاننا ان نميز مراحل مختلفة فى نمو الطفل العقلى ، فتفكير الطفل ذاتى غارق فى الاوهام والخيالات التى يستخدمها بنفسه لنفسه Antistic واتصاله طفيف ـ ان لم يكن معدوما ـ بالحقيقة كما انه متهيىء دائما لخدمة رغباته وميوله ثم تتلو هذه المرحلة مرحلة أخرى من التمركز الذاتى egocentrisme وهى المرحلة التى يحمل فيها الطفل ايمانا ضمنيا بافكاره وتجاربه دون

دون احتياج الى برهان او دليل . وهذه المرحلة تصبغ افكاره عن السببية بنوع من الاستحياء (بعث الحياة) خاصة فيما يتعلق بالاشياء المتحركة او بالقوى الخارجية الشبيهة بالشمس والقمر والسحب والرياح . وفى الوقت نفسه تخدم لغته الاغراض المرتبطة بتعبيره عن ذاته اكثر مما تحاول الاتصال والتداول مع الآخرين . ولذلك تاخذ المحادثات بين الاطفال طابع الاحاديث الانفرادية او طابع المنولوجات الجماعية التى يبذل الاطفال خلالها انتباها ضئيلا جدا بعضهم الى بعض عند الكلام معا ولا يجدون اى متعة فى تبادل الآراء . وتبقى هذه المرحلة حتى حوالى سن السابعة او الثامنة وهى السن التى يبدأ بعدها السلوك الاجتماعى الحقيقى .

وقد انتقدت سوزان ازاكس (١) وآخرون دراسات بياجيه نقدا عنيفا وحاولوا اثبات انه من المؤكد أن هذه المراحل لا يمكن أن تكون دليلا على الطريقة التى تعمل بها عقلية الطفل فى سن معينة بلا أدنى اختلاف . ومع ذلك فمن المؤكد ان دراسة بياجيه تعتبر مادة ثمينة فى باب علم نفس الطفل واضافت اضافات جديدة وهامة فى معرفة عقلية الطفل عندما لفتت انتباهنا خصوصا الى ميول عامة تسيطر على تفكير الاطفال فى سن معينة . فمن الجائز أن هناك بعض المغالاة فى التحديد الحتمى لمراحل تفكير الطفل فى سن معينة ولكن من المؤكد أن ميولا معينة لا تفارق ملامح التفكير فى تلك السن .

ومن ناحية علم النفس المقارن وعلم نفس الذهن تمتاز عبارات بياجيه بابراز ملامح معينة العقلية البدائية التى تظهر فى العقول غير الناضجة والعقول المضطربة والعقول غير المتمدنة .

واخذت هذه الدراسات تثمر ثمرات جديدة ابتداء من عام ١٩٣٩ كما انها أبرزت اتجاهات تختلف عن التجارب السابقة ، لقد ظهرت استفادة بياجيه الحقيقية من أبحاثه عن الطفل فى حقول المنطق والفلسفة ونظرية المعرفة . ان متابعته لتطور الطفل وعقل الانسان فى حالات ومراحل مختلفة جعلته ينظر الى أى بحث نظرة تاريخية عضوية . لقد بعث الاهتمام بهذه الدراسات احساسا بقيمة التطور فى تسجيل الظواهر المتعددة لنمو الكائنات البشرية وغير البشرية . وبذلك أصبح

---

(١) سوزان ازاكس Susan Isaacs عالمة انجليزية اجرت بحوثها فى علم نفس الطفل بمدرسة بيت مالتينج Malting فى كامبريدج واهم دراساتها : النمو العقلى عند الاطفال الصغار ، ولدراساتها قيمة كبيرة فى التربية وموضوعات السلوك والتفكير .

جان بياجيه الوارث الحقيقى لمذاهب الفلسفة القائمة على الاستعدادات النفسية والبيولوجية فضلا على انه صار يغذى فلسفة العلوم ونظرية المعرفة بأدق المواقف واقواها .

وهكذا عالج بياجيه عمليات المنطق الرياضى بالاسلوب الفاعلى وطبقها على السلوك العقلى للاطفال محاولا بذلك استكشاف طريقة تكون التصورات الرياضية والمنطقية والطبيعية عندهم . وقد حدد كتابه « بحث فى المنطق » (١) فى سنة ١٩٤٩ التخطيط المذهبى لمبادىء المنطق المستخدمة فى ابحاثه . واعلن بياجيه ان الباحثين فى علم النفس سوف يجدون فى المنطق الرمزى اداة محققة النفع تماما مثل الاحصاءات . كذلك أشار فى مطلع كتابه عن « المنطق وعلم النفس » (٢) وهو مجموعة محاضرات القاها فى جامعة مانشستر — الى أن الغرض من دراساته هذه ليس الوصول الى اكتشاف الطريقة التى يمكن بوساطتها صياغة النظريات الخاصة بعلم النفس صياغة صورية عن طريق استخدام المنطق . وانما المراد من وراء هذه الابحاث هو دراسة تطبيق الوسائل العملية المنطقية على حقائق علم النفس ذاتها وخاصة على بناء الفكر فى كافة صوره التى تظهر فى المستويات المختلفة خلال النمو الذهنى . فالمنطق الرياضى يقدم الى عالم النفس منهجا محددا لتخصيص البناء الذى يبرز خلال تحليل العمليات الآلية الفعالة للفكر . ويمكننا حين نخضع هذا البناء الفعال للتحليل المنطقى أن نفسر بسهولة لماذا تحدث نماذج مختلفة من السلوك فجاة . وعلى عالم النفس فى العصر الحاضر أن يتخلص من سوء الظن بالمنطق الذى ورثه عن علماء الفترة السابقة ممن خافوا الوقوع فى اخطاء علم النفس العقلى .

وكتاب « مقدمة الى المعرفة التاسلية » هو ثمرة كل هذه المواقف التى مر بها تفكير الاستاذ بياجيه . هذا الكتاب هو النتيجة التى ترتبت على اختمار فكرة التطور العضوى للكائنات الحية . وهو فى ثلاثة أجزاء يقع كل جزء منها فى أكثر من ٣٥٠ صفحة . وهو خلاصة الموقف الفلسفى العام الذى انتهى اليه بياجيه نتيجة أبحاثه المتصلة . ويكفى أن نتصور هذا الحجم الذى اختاره المؤلف لهذه المقدمة كيما ندرك خطورة هذا الكتاب بالنسبة الى جميع أفرع العلوم المعاصرة . فالجزء الاول يدرس المعرفة التاسلية فى حقل التفكير الرياضى ، والجزء الثانى

---

(١) Traité de Logique

(٢) Logic and Psychology (مطابع جامعة مانشستر) .

ينظر فى التفكير الفرنسى ، أما الجزء الثالث والاخير فقد اختص بالمعرفة الناسلية فى ميدان علم الاحياء وميدان التفكير النفسى والتفكير الاجتماعى.

وقد احس بياجيه نفسه بأن موقفه الفلسفى النهائى يحتاج الى توضيح من وجهة نظر اختيار الموضوع . فبعد أن وضع ما يقرب من خمسة عشر كتابا عن تطور الذكاء عند الطفل وجد نفسه يعالج موضوعا معرفيا على جانب كبير من الخطورة والاهمية لتاثيره المباشر على المبادىء الاساسية فى ابواب الفلسفة والمنطق وعلم النفس على السواء . فقال ان هذا الحلم كان يراوده منذ اشتغاله بدراسة علم الحيوان ولذلك اهتم بمشاكل التنوع والتكيف وبمسائل المنطق والمعرفة . وتمنى أن يؤلف كتابا عن المعرفة البيولوجية مستندا فقط الى فكرة التطور والنمو . ولهذا لجا الى علم النفس العملى وكذلك الى اواة العقل متمثلة فى دراسة ذكاء الطفل . وظن أن ابحاثه الأولى عن منطق الطفل لن يستغرق اكثر من خمس سنوات فاذا بها تستغرق ثلاثين سنة ولم تنته بعد . ويقول بياجيه ان فلسفته المسماة بالمعرفة الناسلية هى نتيجة للمقارنات التى ظل يعقدها بين الناسلات النفسية للعمليات الذهنية وتطورها التاريخى .

والواقع ان فلسفة المعرفة الناسلية تقوم على اكثر من أساس وتشتق مقوماتها الروحية والمعنوية من تيارى العلم النفسى والعلم الطبيعى . والمعرفة الناسلية هى نظرية المعرفة العلمية المبنية على تحليل التطور الخاص بهذه المعرفة ذاتها . ويتعلق الامر اذن فى هذه المعرفة بالبحث عما اذا كان من الممكن عزل الموضوع فى هذا الفرع المعرفى وانشاء مناهج مختصة وملائمة لايجاد حل لمشاكله . واذا كانت الفلسفة تجعل موضوعها كل العالم الحقيقى سواء كان عالم الحياة الخارجية او حياة العقل والعلاقات فيما بينها ، فالعلم على العكس من ذلك يحتفظ بموضوع محدد ولا يشرع فى استكمال نظامه كعلم الا بعد نجاحه فى هذا التحديد . من شان العلم اذن أن يتابع حلول مسائله الجزئية وينشىء لنفسه منهجا متخصصا واحدا أو أكثر من واحد بحيث يحقق تجميع الوقائع الجديدة وتنسيق تفسيراته فى قطاع بحثه الذى سبق أن قام بتخطيطه . وهكذا نجد أن الفلسفات تصطدم عادة بالاختلافات التقديرية التى لا يمكن تحاشيها والتى تفصل بين المفهومات المتعلقة بحياة الانسان الذاتية والكون . أما العلم فانه يحقق توافقا نسبيا بين العقول بشرط أن يهدف الى حل مشاكل محصورة فى نطاق معين ، وأن يستخدم مناهج محددة تماما .

فأحيانا يكون من الميسور ان تتفق العقول بشأن مشكلة من المشاكل مثلما يحدث عادة فى حساب الاحتمالات عن احدى الظاهرات وفى قوانين الوراثة وفى حالة من حالات الادراك واحيانا أخرى يصعب ذلك تماما مثلما هو الامر فى موضوع الحرية الانسانية ، ولهذا توصف المشكلات الاولى بأنها تحمل طابعا علميا بينما تعد المشكلة الاخيرة من نوع فلسفى .

واذا كان لهذا التقسيم معنى فمعناه انه قد أمكن عزل المشاكل الاولى بطريقة لا تبحث عند حلها كل مشاكل الوجود بينما تظل المشكلة الاخيرة متضامنة مع سلسلة المسائل غير المحددة التى تستلزم اتخاذ موقف ما حيال عالم الحقيقة بأكمله . ولكن هذا لا يمنع من أن تستحيل مشكلة من مشاكل الفلسفة الى موضوع علمى اذا أخضعناها لتحديد جديد على نحو ما حدث فى ميدان علم النفس .

وقد أصبحت مشكلة التحديد الجديد ملحة الحاحا لا خلاص منه فى ميدان المعرفة ذاته لسببين : أولهما التقدم فى بعض مناهجها الجزئية ، وثانيهما أزمة العلاقات بين العلوم وبين الفلسفة . فلا شك أن أوضاع المعرفة قد تغيرت عن ذى قبل وأصبحت مناهجها أكثر دقة وانه قد صار من اللازم أن تكشف العلوم عن قدراتها أمام التيار الفلسفى البحت . وديكارت نفسه هو الذى نصح بأن تخص التأمل الفلسفى بيوم واحد فى الشهر وأن توقف بقية الشهر على دراسة التجربة أو الحساب . ومعظم الذين يناقشون اليوم طبيعة الفكر العلمى وأصول التفكير هم فى الغالب من رجال الرياضيات وعلماء الطبيعة والاحياء . كذلك استطاع الكثيرون منهم التسلل الى حقل المعرفة الفلسفية ذاتها وادخال التحديد الجديد على بعض فروع بحثها مثلما حدث بالنسبة الى أصول الرياضيات .

ولكن العلوم الجزئية تتصف بصفات معينة ولا تواجه مشكلاتها جملة كما أنها تقوم بتخصيص الصعوبات فى طريقها بالاسلوب الذى يمكنها من اعادة تصنيفها وتنسيقها . ولذلك فالمعرفة التى تود أن تكون علمية ينبغى أن تتحاشى التساؤل من أول الامر عما تعنيه المعرفة على نحو ما تتحاشى الهندسة أن تحدد مقدما ماهية المكان وكما تمتنع الفيزياء نفسها من بحث ماهية المادة فى أول طريقها وكما ترفض علوم النفس اتخاذ موقف معين بشأن طبيعة العقل عند شروعها فى الدراسة . وهكذا يخلو العلم من أى معرفة عامة بل انه يصبح بذلك خلوا أيضا من المعرفة العلمية ذاتها . وقد تنشأ عن ذلك وجود أشكال متعددة للمعرفة

يثير كل منها عددا غير محدود من المسائل الجزئية . والموقف لا يزال كما هو فيما يتعلق بالنماذج الكبيرة من المعرفة العلمية المتخصصة ولايزال من أصعب الامور أن نتلاقى عند رأى عام واحد بشأن ماهية المعرفة الرياضية أو المعرفة البيولوجية او المعرفة الفزيائية .

اما اذا كان الامر متعلقا بتحليل اكتشاف معين ذى تاريخ محدد العالم او فكرة متميزة بيئة التطور فليس من المستبعد أن تتفق العقول اتفاقا كافيا بشأن المشاكل المعروضة على شريطة أن تظل فى حدود التساؤل عما يلى : كيف انتقل الفكر العلمى فى الحالات التى واجهها وحددها تحديدا حتميا من مستوى معرفى منخفض الى مستوى معرفى مرتفع ؟ فاذا كانت المعرفة العلمية تعد حتى اليوم ذات طبيعة فلسفية لارتباطها الضرورى بكل مشاكل الجملة ، فمن الممكن بلا أدنى شك أن يحدد المرء بانتقاله الى تناول الاشياء فى سلسلة من المسائل الجزئية المجسمة عندما يستفسر : كيف تزداد المعرفة ؟ فمن هذه الوجهة يمكن أن تنشىء نظرية العمليات المشتركة بين مختلف الزيادات نظاما يتحول بالتدريج الى علم .

وهذا فى الواقع هو ما تصبو الى تحقيقه نظرية المعرفة التناسلية . وقد اخذت هذه المعرفة اسم التناسلية نسبة الى التناسلات وهى عناصر الوراثة فى الكائنات الحية . ودراسة التناسلات هى دراسة الوراثة والتغير ، واعتماد هذه النظرية على التناسلات عند تحديد طبيعتها المعرفية معناه أن هذه المعرفة تبنى خصائصها على دراسة وافية لتطور الكائنات خلال تاريخها الزمنى منذ وجودها فى الحالة النووية . ولكى نحمى هذا المذهب المعرفى الجديد من أخطار النكوص أو التفرق لابد من أن نخلق منهجا دقيقا يخضع له ويمضى وفقا لمقتضياته . بيد أن التساؤل عن كيفية ازدياد المعارف يستلزم كذلك أن نلم منهجيا بكل معرفة من ناحية تطورها فى الزمان بوصفها عملية مستمرة لا نلحق بأولها ولا نبلغ نهايتها . او بعبارة أخرى ينبغى دائما أن نواجه منهجيا كل معرفة أولا من حيث اتصالها بحالة سابقة معينة ذات مستوى منخفض ، وثانيا من حيث قدرتها على تمثيل هذا المستوى نفسه بالنسبة الى مستوى معرفى أرفع .

ولنضرب لذلك مثلا بالحقيقة التى يرددها الكثيرون وهى الحقيقة التى تقول ٢ + ٢ = ٤ . فمن الممكن تفسيرها بوصفها خطوة تناسلية لسببين : أولا لانها تحتوى على معرفة لا يملكها كل عقل مفكر وبالتالى

تستحق دراسة تكوينها ابتداء من معارف أقل . وثانيا على الرغم مما تحتويه هذه العبارة من حقيقة نهائية فانه من الممكن الوصول بها الى درجات أرفع عند ضمها الى الأنظمة الفاعلية الاغنى مضمونا والافضل تكوينا . اذ ان هناك فارقا شاسعا بين ٢ + ٢ = ٤ كتقرير عن مشاهدات واقعية أو كمفهوم من مفهومات فيثاغورس وبين ما آلت اليه فى كتاب اصول الرياضيات الذى وضعه كل من رسل وهوايتهد .

ولا شك فى أنه من الممكن فهم الاشكال الهندسية والتحليلية دون اهتمام أو انشغال بشأن الحقيقة . ومع ذلك فاننا واثقون من ان التجربة لن تفترض الخطأ فى هذه الاشكال من حيث هى استنباطية متماسكة بل وان التجربة نفسها سوف تعمل على ملء هذه الاشكال ان عاجلا أو آجلا وستتكيف معها تماما . وهذا هو وجه الحيرة فى الأمر . اذ أن الرياضيات مع تطابقها دائما مع قطاع معين من الحقيقة الطبيعية تتخطى هذا القطاع بتعميماتها . فالرياضيات لا تنبنى ابتداء من درجة معينة أو من مستوى معين فى تطورها على اى نوع من أنواع التجربة . مما لا شك فيه ان الطفل يحتاج الى رعاية تجريبية حتى يتأكد من أن (١ + ٤ = ٢ + ٣) على نحو ما اكتشف المصريون القدماء أوليات الاشكال فى هندسة اقليدس اعتمادا على المقاييس . ولكن ابتداء من سن ١١ ، ١٢ سنة عند الطفل وابتداء من حضارة اليونان فى التاريخ يرتفع مستوى الاستدلال الرياضى عن مجرد التقرير التجريبى . قد تكون التجربة مناسبة لاكتشاف مشاكل وأوضاع جديدة . وهى كذلك فعلا على الدوام بحيث تقود عالم الرياضيات الى اتجاهات لم يكن يتوقعها أو يرغب فيها من أول الامر . ولكن لا يمكن ان يشير عالم الرياضيات الى التجربة بوصفها مقياسا للحقيقة كما يفعل عالم الطبيعة . فالعبارة او الجملة الرياضية صحيحة مادام من الممكن اثباتها عقليا لا من حيث توافقها مع الواقع الخارجى .

ومع هذا فان الدلالة المعرفية للعدد قد فتحت المجال أمام افتراضات متعارضة ومتناقضة فيما بينها حتى أصبحت الصعوبة كبيرة فى تمييز المشاكل بعضها من بعض ووضعها فى أقسام . فهذه العبارة مثلا : ١ + ١ = ٢ هل هى حقيقة أم هى أمر متفق عليه أم هى عبارة تحصيل حاصل لا ؟ وبينما لم تثر الحقيقة العملية لعلم الحساب أى جدال أو نقاش نجد أن مشكلة التعرف على حقيقة العدد وماهيته تكشف عن عدم قدرة الفكر على فهم طبيعة الادوات التى يعتقد أنه يفهمها والتى يستخدمها فى كل أفعاله تقريبا .

فهذا التعارض بين وضوح استعمال العدد وتضارب نظريات المعرفة التي الفها رجال الرياضيات بشأنه يثبت في حد ذاته مساس الحاجة الى بحث ناسلي . ذلك أن عدم شعور الفكر بالاجهزة الاساسية في عملياته الآنية هو في الواقع دليل نفسي على أولية هذه الاجهزة وبالتالي على قدم مستوى تكوينها الذي يجب الصعود اليه من اجل بلوغها .

فالمنهج الناسلي يدرس المعارف من ناحية دورها في بنائها الحقيقي أو النفسي وينظر الى كل معرفة من ناحية ارتباطها بمستوى معين من العمليات في هذا البناء ، وهو منهج لا يسيء الظن مقدما بالنتائج التي تؤدي اليها استخدامه بل هو المنهج الوحيد الذي يتصف بهذه الصفة على شرط التمشي مع وجهة النظر الناسلية حتى آخر الشوط الذي تؤدي اليه .

ان أصحاب نظريات المعرفة يتهمون الاعتبارات النفسية الناسلية بانها تؤدي حتما الى نوع من الوضعية التجريبية وانه في امكانها أيضا أن تنقلب الى نظرية قبلية أو حتى افلاطونية . ولكن الظروف التي أدت الى اساءة الظن بالمنهج الناسلي الى هذا الحد هي أن بعض النظريات المشهورة في تاريخ الفكر ابتداء من الفلسفة التطورية عند اسبنسر Spencer الى نظريات انريكيز Enriqu_es (١) الحديثة قد توقفت في منتصف الطريق عند تطبيقها للمنهج الناسلي .

ونظرية المعرفة الناسلية كما اتضحت في منهج بياجيه تعتمد على الأسس والمبادىء التالية :

أولا : ينبغي التعود على التفكير نفسيا وبيولوجيا عند دراسة المعارف المتعددة في مختلف افرع العلوم واعتبارها مرتبطة بابنية حية وموازنة بعضها بالبعض الآخر .

ثانيا : المهمة الاولى للمنهج الناسلي هي الموازنة التشريحية بين الابنية العقلية والتطور بها الى الفسيولوجيا العامة للعقل . فكل معرفة تتضمن عملا بنائيا عملا وظيفيا . ودراسة البناء العقلي ضرب من علم التشريح كما أن الموازنة بين الابنية المختلفة نوع من التشريح

---

(١) فيدريجو انريكيز Federigo Enrignés من علماء مطلع هذا القرن الذين صبلوا العلوم والرياضيات بالدراسات النفسية وكانت له نظريات متصلة بالسببية وتداعي المعاني. ومن مؤلفاته تطور المنطق ومشكلة المعرفة .

القارن . أما التحليل العضوى الوظيفى فهو ضرب من الفسيولوجيا وإذا امتد الى حد عقد المقارنات الوظيفية يصبح عندئذ فسيولوجيا عامة .

ثالثا : فى حالة عدم القدرة على تتبع المقارنات عند فحص النماذج البنائية بسبب تعرقل القدرة البصرية ينبغى اللجوء الى منهج النشوء النووى الفسيولوجى الذى يصل بالموازنة الى المراحل الاولية جدا للنمو الوجودى التناسلى أو لنمو الخلائق التناسلية . فبمثل منهج النشوء النووى أمكن تصحيح الكثير من التصنيفات العلمية فى مملكة الحيوان بالرجوع الى مراحلها الديدانية ومتابعة نموها التطورى وتكويناتها الحية

رابعا : ويتميز منهج المعرفة التناسلية بالمقارنات المتعددة على مستويات متنوعة . وهذه المقارنات تأخذ شكلا تاريخيا نقديا . وهذا الشكل التاريخى النقدى هو الشكل المنهجى الذى يجرى تطبيقه على تاريخ العلوم وعلى الافكار الاساسية التى يستخدمها ويبنيها العلماء خلال تطورهم الاجتماعى . والمعرفة التناسلية لا تقوم بتطبيق المنهج التاريخى النقدى على المعرفة فى مراحلها الاولية التناسلية وانما تقوم بتطبيقه على الافكار المتطورة فعلا وقد بلغت مراحل النمو الجماعى للتفكير العلمى ومراحل التعاون بين العلماء أنفسهم .

خامسا : ويحتاج هذا المبدأ الرابع الخاص بالتاريخ النقدى الى استكماله بمبدأ خامس يختص بمنهج نشوئى نووى عقلى . وهو منهج آخر سوى المنهج النشوئى النووى الفسيولوجى فى المبدأ الثالث . فالمنهج النشوئى النووى العقلى يتابع الافكار فى نشأتها الاولية جدا عند تحليل النمو العقلى للطفل أو عند متابعة الفكرة المعينة لدى الذين استخدموها دون أن يكون لديهم تصور واضح لها . وهذا المنهج النشوئى للعقل يلعب دورا هاما فى نظرية المعرفة التناسلية مثل دور المنهج النشوئى الفسيولوجى فى علم الحيوان المقارن . ولا يكفى كل من علم الاجتماع وعلم التاريخ لتفسير كيفية تمثل الطفل للنظم والاوضاع التى يتلقاها وكيفية تصوره للاشياء التى تحيط به . ولهذا يلبى المنهج النفسى التناسلى احتياجنا الى معرفة موقف الطفل من التراث الاجتماعى ومن الاوضاع المعنوية والحسية الى يتلقاها من حوله .

سادسا : لا يمكن الوقوف على طبيعة أى حقيقة حية باستطلاع مراحلها الاولية أو مراحلها الختامية ولكن باستطلاع عملية تحولاتها نفسها . فالمراحل الاولية لا معنى لها الا بالنسبة الى حالة التوازن الذى تطمح اليه . وحالة التوازن هذه لا تفهم الا على ضوء الانشاءات

المثالية التى أدت اليها . وفى حالة فكرة من الافكار أو مجموعة من العمليات الذهنية ليس المهم فقط هو نقطة الانطلاق فهى نقطة يصعب التحقق منها . وليس المهم ايضا نقطة التوازن الختامى فهى نقطة لا نعرف حقا ما اذا كانت ختامية أم لا . المهم فعلا بهذا الصدد هو قانون النشوء والترقى أو النظام الفاعلى للتكون التقدمى . وهنا يصبح المنهج النفسى الناسلى وحده وسيلة الى معرفة الاعتاب البدائية حتى لو لم يصل قط الى العتبة الاولى ويصبح المنهج النقدى التاريخى سبيل التعرف الوحيد على الخطوات الاخيرة ولو لم تكن نهائية . فقانون النشوء يجعلنا دائما فى رواح وغدو بين الناسلات الاولى وبين التوازن النهائى (بالمعنى النسبى لا بالمعنى المطلق) وهو وحده الذى يسمح لنا بالأمل فى بلوغ اسرار الأبنية المعرفية وفهم التفكير العلمى .

هذه هى المبادىء الستة الاساسية فى المنهج الذى اختطته نظرية المعرفة الناسلية وهى مبادىء مستندة الى الاعتماد فى كل المقارنات والتخريجات العقلية التى يتوقف عليها عادة التطور الحقيقى لمفهومات العلم . وقد حصرها بياجيه حصرا دقيقا يجعل من نظرية المعرفة الناسلية وسيلة دقيقة لبلوغ الحقائق فى ميدان البحث العلمى المنهجى.

وقد استطاع اثريكيز ان يقوم بتطبيق منهج مشابه فى روحه العلمية وخطواته النفسية للمنهج الذى وضعه بياجيه لنظريته فى المعرفة الناسلية . فاثريكيز وضع فى كتابه عن التصورات الأساسية للعلم سنة ١٩١٤ كل القواعد التى رأى ضرورة البحث بمقتضاها . وسار على هدى هذه القواعد فى أبواب المعرفة جميعها ، كالمنطق والهندسة والميكانيكا والديناميكا الحرارية والبصريات والمغناطيسية الكهربائية وعلم الأحياء . ولكن كل هذا المجهود الذى قام به اثريكيز ينبغى اعادة النظر فيه اليوم من جديد . كذلك ينبغى اعادة النظر فى كل ما جاء به بالدوين ايضا بهذا الصدد .

فهل معنى ذلك ان المعرفة الناسلية قد فشلت ؟ لا على العكس لأن العلم بمعناه الحقيقى يتطلب منا دوام المراجعة للنتائج التى نتوصل اليها عن طريق هذا المنهج الناسلى . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فلابد من اعادة البحث من جديد على ضوء النتائج الجديدة فى علوم الطبيعة والنفس والرياضيات . فهذه العلوم ، وخاصة علم النفس الحديث ، قد تغيرت تغيرا قويا شاملا فى السنوات الأخيرة . وقد انبنت نظريات اثريكيز فى مجموعها على نظريات علم النفس فى الاحساس وتداعى الأفكار والتجريد

ابتداء من صفات حسية مما أضفى على موقفه نوعا من التبلد اللاحركي وجعل فلسفته منقفلة على نفسها · أما علم النفس الحديث فينكر أولا الوجود العقلي للحواس ولا يعترف الا بالادراكات المنظمة ويضع موضع الشك ثانيـــا فكرة المتداعيات البسيطة Les Associations Simples ويرجع ثالثا وأخيرا كل حالات الشعور الى موضعها النسبي بالقياس الى الأحداث والى أنواع السلوك الخاصة بالمجموع · فاذا أخذنا فى الاعتبار كل هذه الخصائص الجديدة تراءت المبادىء والافكار العلمية على ضوء علوم النفس التاسلية فى وضع مختلف عما كانت عليه .

ويعود بياجيه ليشير الى موقف المعرفة التاسلية كما وضحت أخيرا على يديه فيقول ان نقطة الانطلاق الحقيقية فى المعرفة التاسلية الجديدة بعد أن تكيفت مع خصـائص علم النفس المعاصر لم تعد الاحسـاس او التجريد التخطيطى ابتداء من الصفات الحسية وانما أصبحت شـيئا آخر هو التقدم نحو الحدث بأكمله الذى لا تعدو علاماته الحسية أن تكون سوى مظهر من مظاهره · فالفكر يشرع فى حركياته الأساسية ابتداء من الواقعة · الفكر يقيم نظامه من العمليات المنطقية والرياضية بعد المامه بالحدث ولذلك تستلهم أسرار التاسلات الخاصة بهذه الافكار من تحليل الوقائع الأولية وطريقة نفاذها شيئا فشيئا الى داخل العقل نفسه ·

وباختصار يمكن القول ان المنهج التاسلى يوقف عمله على دراسة المعطيات التى يقدمها الواقع الحى من حيث هى عملية ازدياد للمعارف · ويعرض لنا بهذا الصدد أمران : أولهما معرفة مم يتكون هذا الازدياد للمعرفة ، وثانيهما ما يمكن استخلاصه بشأن طبيعة هذه المعرفة · وفيما يتعلق بالأمر الأول لا تجد ما يدعو الى الشـــك فى وجود نمو المعرفة وتطورها · فهذا شىء أقرته جميع المذاهب والفلسفات · ومع ذلك فهناك محل للتساؤل بشأن معرفة ما تتكون منه ميكانيكية هذا النمو الذاتية · فهناك حركة عملية دائبة فى كيان الازدياد المعرفى يصح أن تكون موضع تسـاؤل · أما الأمر الثانى فهو الذى تقوم عليه الاعتراضـــات من كل النواحى : هل تكشف العملية الميكانيكية للازدياد طبيعة المعارف ذاتها ؟ وهنا تتقدم المعرفة التاسلية باحدى مصادراتها المزدوجة فتـــؤكد أن ميكانيكية النمو من حيث هى انتقال من معرفة اقل الى معرفة أكبر تجعلنا نلم بكيان المعارف المتتالية · وهذا الالمام نفسه يمهد لحل هذه المشكلة ·

وهذا فى الواقع يستدعى التفرقة بين نظريتين فى المعرفة التاسلية· المعرفة التاسلية المحدودة والمعرفة التاسلية العامة · فالمحدودة هى كل

نوع من الأبحاث النفسية التاسلية أو النقدية التاريخية التي تنصب على طرق ازدياد المعارف معتمدة على نظام ترابط قائم على حالة المعرفة المقررة في اللحظة التي يشير اليها البحث ٠ وعلى العكس من ذلك تعد من النظرية العامة كل ابحاث تعتمد على نظام ترابط متضمن في العملية التاسلية أو التاريخية موضوع الدراسة ٠ وتكمن المشكلة عندئذ في العثور على المنهج الذي يظل تاسليا او نقديا تاريخيا ويتمسك باهداب قواعده الأساسية ٠ أو بعبارة أخرى المشكلة هي كيفية اعطاء البحث مقاييس موضوعية تسمح بمقاومة اى تأمل أو انحراف ميتافيزيقي بصورة فعالة ٠

فاذا تبين لنا ذلك كله أصبحت المهام التي تضطلع بها فلسفة المعرفة التاسلية محدودة وواضحة ٠ واخطر هذه المهام هو التوفيق بين المنطق الرياضي وعلم النفس ٠ فالمنطق الرياضي هو الذي يؤدى الى دراسة العمليات الوجدانية التي يقوم عليها العلم والمنطق في تطورهما ٠ وقطبا المعرفة في هذه الحالة هما الضرورة الخاصة بالتضمنات التي تميل الى الاختفاء في الوقت المناسب وتتابع الوقائع العادى على مر الزمان ٠ والواقع أن علماء هذا العصر مزودون تزويدا طيبا بشأن تحليل التضمنات المنطقية الرياضية ، ويعد حساب البداهة axiomatique المعاصر من هذه الناحية أداة فعالة جدا ، كذلك يعتبر تقدمنا حقيقيا وملموسا من ناحية أخرى فيما يتعلق بأسلوب خلق الترابط بين وقائع الفزياء وتضمنات المنطق الرياضي ٠

فنظرية المعرفة التاسلية هي أدق خطوة في التطور الفلسفي المعاصر لاعتمادها على جملة علوم مجتمعة في بحثها المعرفي وعلى جملة فلسفات عامة في هذا العصر وارتكانها الى أهم أساس معرفي في الفكر الحديث على الاطلاق وهو نظرية التطور ٠

الباب الثالث

فلسفات إنسانية

- ١ -

السيريالية والفلسفة :

مؤلف هذا الكتاب عن فلسفة السيريالية(١) هو فردينان الكييه أستاذ الفلسفة بالسوربون · وهو مؤلف عشرات الكتب الأخرى فى الفلسفات العقلية والوجودية وعن فلسفة ديكارت · ويعد ديكارت تخصصه الأكبر وان كان لا يقل اجادة فى تناول أية فلسفة من الفلسفات المعروفة عن اجادته فى تناول ديكارت · وهو شخصية مرموقة بين أساتذة الفلسفة بالسوربون ومحاضراته مكتظة دائما بالمستمعين ولن تجد نبرة فى الكلام أوضح أو أوقع من طريقته فى العرض والتحليل ·

وتأتى اهمية هذا الكتاب من أنه استطاع ان يهز جميع الأوساط الفكرية ··· أدبية ·· وفلسفية ·· وفنية ·· وعلمية ·· فى سنة ١٩٥٥ حينما ظهر لأول مرة فى سلسلة مكتبة الفلسفة العلمية عن دار فلاماريون بباريس ، وشغل الأذهان توا لما عرف عن مؤلفه من خصوبة ونضج فلسفيين · والأستاذ الكييه هو أحد محترفى الفلسفة المتخصصين الذين مازالوا يحتفظون بنضارة وجوههم ورونق هيئتهم رغم عملهم المتصل داخل قاعات السوربون ·

وهو لا يطمع فى أن يقدم تاريخا للسيريالية ولا معالجة لمشاكلها ، ولا أمل له فى أن يقدم للجمهور فلسفة السيريالية كما لو كانت فلسفة السيريالية · اذ سيعترض الجميع على ذلك بأن السيرياليين ليسوا فلاسفة ولا يصح أن يطلق عليهم اسم الفلاسفة ، واذا كانوا قد تميزوا بشيء فقد تميزوا بانتاج الشعر وبانتاج الفنون التشكيلية ، ولا شك أن عصرنا قد خلط بما فيه الكفاية بين الفن والفلسفة · ولكنه يخلط ايضا وبمبالغة أكبر بين الفلسفة والعلم ·

ومن أجل تمييز الفلسفة من كل هذه الاختصاصات الأخرى تجب ملاحظة شيء هام جدا وهو أن الفلسفة لا تختص بنظام فرعى للأشياء وانما هى خط سير الانسان كاملا مكتملا · هذا التعريف الذى يخص به الكييه الفلسفة هو نفسه الذى قدمه فى بحثه الفلسفى الكبير عن وحشة الوجود حين قال : انه لا يتطلع الى فلسفة جديدة · انه يسعى للعثور فى

---

(١) La Philosophie du Surréalisme : Ferdinand Alquié

تاريخ الفلسفة على خط سيرها الأبدى • وهذا التعريف هو نفسه الذى يعطيه للفلسفة مرة أخرى وهو بصدد بحثه عن السيريالية •

ولما كان هناك أمل كبير فى ان يبقى للسيريالية جانب لا هو بالأدبى ولا هو بالعلمى وأن يسعى هذا الجانب المستقل عن الأدب وعن العلم الى التطلع نحو الملاحظة ونحو الاكتشاف فى المجالات المهجورة المهملة ••• أقول لما كانت السيريالية مرتبطة بهذا المبحث الجانبى بلا أدنى شك فقد صارت خطواتها تلك أيضا بالضرورة غير قابلة للفحص بالمناهج العقلية أو التعبيرات الجمالية• أو بعبارة أخرى يمكن أن نفترض للسيريالية نظريات حقيقية عن الحب والحياة والخيال والعلاقات بين الانسان وبين العالم • واذا صح ذلك فسيحاول الكييه عزل هذه الفلسفة واستخلاصها •

لهذا يعمد الكييه الى المتضمنات الداخلية المترابطة كي يشق طريقه ابتداء من عندها • فلا يعبر عن وجهة نظر السيريالية • وهذا طبيعى لأنه لا يدعى ذلك خصوصا وأنه يحاول استخلاص فلسفتها دون أن ينخرط فى نظامها • أى أنه يبحث السيريالية من الخارج • وهو يعتبر أندريه بريتون أكثر من رئيس للحركة • انه ينظر اليه بوصفه الوعى الحتى المفكر للحركة السيريالية بأكملها • هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى تتحدد نظرته الى السيريالية خلال جهودها نحو الحقيقة الواحدة • وبريتون هو الذى قال فى بحثه عن الحب أن متابعة الحقيقة تقوم فى أصل كل نشاط حيوى ذى قيمة •

ولا تخلو كل أعمال بريتون(١) من دعوات لا تنتهى نحو الأخلاق ونحو الجمال • وينهض ضد كل الدعوات الثنائية من أجل تحقيق الانسان ووفاء لتجربته الانسانية • ويؤدى كل من اخلاصه ووضوحه الى العثور على الحقيقة فى حالات كثيرة من الحالات التى التى عليها الفلاسفة المتمسكون بالثنائية أضواءهم • واذا كان بريتون قد أطلق على نفسه اســـم عدو الميتافيزيقا فانه لم يلبث ان توصل هو نفسه بطرق مختلفة خاصة به الى عين ما تدعو اليه الميتافيزيقا • ويمتد اعجاب الكييه بأندريه بريتون على نفس مستوى اعجابه بأفلاطون وديكارت وكانط • ويقول انه هو وحده شخصيا مسئول عن اعجابه ذاك •

ما هى السيريالية :

السيريالية هى الحياة • وليس يهمها أن تنتج أعمالا أدبية بقدر ما يهمها أن تظهر القوى الانسانية فى الحب والأمل والاكتشاف • وقد

---

(١) André Breton

تحول الأدب والشعر بظهور الثورة السيريالية بين ١٩٢٠ وسنة ١٩٣٠ الى الانخراط فى قلب الحياة ذاتها . فلم يعد الادب والشعر فنا أو حالة فكرية بل صار الحياة والفكر ذاتهما . ومن ثم صارت المؤلفات السيريالية قادرة على انتزاعنا من الأدب ذاته كى تبعث فينا ألوانا من التساؤل العلمى والفلسفى . ولكنها لا تدفعنا بحال الى أى جانب جمالى .

نحن نعرف أن هذا قد يشير الى غير قليل من المغالاة فى التعبير . ذلك أن آندريه بريتون (١٨٩٦ ـ ١٩٤٩) قد جعل من الانفعال والأمل منذ البداية انفعالا أمام الجمال وأملا فيه . بل نستطيع أن نلاحظ مع استاذنا الكبيه أن بريتون قد اشار فى المانيفستو او البيان السيريالى سنة ١٩٢٤ الى أنه يعتقد فى أن الجمال هو المعيار الوحيد لقيمة الصورة . وتعتمد قيمة الصورة على جمال الشرارة الواردة(١) .

غير أنه من الواضح رغم ذلك أن الثورة السيريالية هى ثورة على طريقة التعبير الجمالى . اذ لا يمكن مثلا أن نصف البحث الذى قام به بريتون فى كتابه « السمك القابل للذوبان » بأنه ذو صفة جمالية تقبل العزل . ويصبح كل جمال قابل للحذف من الحياة أو قابل للموضوعية كمشهد من وجهة النظر هذه نوعا من الأدب . ولكن السيريالية ترفض الأدب(٢) . ولا يمكن أن ندرك الجمال الذى يرفض الخضوع للموضوعية الا بأن نلقاه فى قلب القلق الذى نسميه اليوم قلقا وجوديا والذى يمكن وصفه فى لغة عصر بريتون بصفة القلق الحيوى .

لذلك يجب ها هنا أن نتذكر محاولة السيرياليين أول الأمر أن يرتادوا آفاق الوعى الباطن والجنون وحالات الهوس . أرادوا أولا أن يستشفوا العبارات المجتزاة التى تطرأ على الذهن وهو فى عزلة تامة عند النعاس وأن يلتقطوا الصور التى تصحب هذه العبارات . واستحال موقف السيريالية بالتالى الى موقف سلبى لكثرة اعتمادها على استدعاء النعاس التنويمى وعلى انتظار موجة الأحلام . وفقدت السيريالية كل روح بلاغية . وجاهدت من أجل مد تجربتها الانسانية وتفسيرها خارج حدود المذاهب العقلية وخارج اطاراتها كى تتحلل من نظراتها الضيقة وتأخذ على عاتقها بمقاييس انسانية .

تبحث السيريالية اذن عن طريق للمعرفة والخلاص معا . انها تلتفت الى كل ما من شأنه أن يرفع الانسان الى ما هو أعلى من مكانته أو الى

---

(١) اندريه بريتون : البيان السيريالى ص ٥٩ .
(٢) نفس المرجع ص ٤٧ ـ ٤٨ .

مايبدو كما لو كان خارج ذاته · ذلك أنها تطمع أكثر ماتطمع الى الافلات من ضرورات الفكر المدقق ومن سلطان القوانين التى تتحكم فى المحسوسات. وتميل السيريالية الى الخلاص من المحرمات التى تفرضها الأخلاق العادية ومن كل ماتسنه الأوضاع من الشعائر والفروض · أى أنها باختصار تسعى من أجل الالتقاء بحرية الانسان الكاملة ازاء موضوعات الحس ·

السيريالية والشعر والادب :

ويظن البعض أن مثل هذا الاتجاه من شأنه أن يؤدى الى الانحطاط والفشل · غير أن الاستاذ الكيبيه يعارض فى ذلك معارضة قوية جادة · ويقول بوضوح وصراحة أنه يعتقد على العكس أن الحصر الظاهر للتجربة السيريالية واقتضابها فى أداء لغوى كانا نوعا من العودة الى ماهية اللغة التى عى نفسها الشعر · ليس فى الأمر اى انحطاط · لان الشعر فى الواقع هو الجسر الذى يربط عالم الحقيقة اليومية بعالم الأحلام الرائع · ويظل هذا الجسر الشىء الوحيد الذى يسلكه كل من يود الاحتفاظ بالوضوح بحيث لا يترجم رموز العالم العلوى فى لغة تخمينية أو سحرية أو دينية ·

ويحس بريتون باعجاب قوى نحو المظهر ونحو نوع الكلام ومعدنه كما يشغف بالنبل فى التعبير · ويقوم بزيارة فيليه جريفان وبول فاليرى · ويجد الشجاعة ليقول لمحبوبته فى نهاية كتاب «الحب الجنونى» « لقد بزغت من بريق ما كان عندى فى النهاية وليد الشعر الذى كرست له شبابى والذى ما زلت أقوم بخدمته مستصغرا شأن كل ماليس بشعر » وأراجون (١٨٩٧ — ١٩٥٢) (١) الذى يظهر نحو الشعر نفس الوفاء طول حياته يقرر فى كتابه عن « بحث فى الأسلوب » : « نعم اننى أقرأ · اننى مصاب بهذا الداء المضحك ·· واحب الأشعار الجيدة ·· هذه الأشعار التى تبعث على الاضطراب ··· واحب كل ماينتمى الى هذه الأشعار مما وراء الوجود ··· اننى كما لو لم آكن احس بهذه الكلمات المجدية الرائعة التى خلاها النيل عن طريق رجال لم أعرفهم ·· اننى احب الشعر » ·

وهكذا يمكن أن نقول مع الكيبيه ان الانتقال الى الشعر لم يكن اذن سقوطا بالنسبة الى السيرياليين · ولم يكن خطوة الى الأمام أيضا · لقد كان الانتقال الى الشعر مجرد عودة الى مالم يهجروه قط · وعلينا من أجل ذلك عدم الخلط بين الشعر وبين الأدب · فهؤلاء السيرياليون قد رفضوا الأدب ذاته باسم الشعر نفسه · فالشعر هو مضمار الروعة والرائع جيل

---

(١) Louis Aragon ولد سنة ١٨٩٧ ·

دائما . ان كل ما يبعث الروعة جميل بل ما من جميل سوى ما يبعث الروعة . ولا يدعونا الشعر الى الاهتمام على نحو اى مقطوعة وانما يقوم بتغيير روحنا عن طريق الانفعال الذى يبتعثه فينا . او بعبارة أخرى الشعر هو مجال حريتنا وهو الذى يسمح لنا بأن نسبغ على كل الأشياء صور رغباتنا .

وعلى العكس من ذلك انكر بريتون القصة بصورة قاطعة . انه ينكرها لما فيها من حكائية ولأنها تخضع تماما لسلطان المنطق . ويظل هدف القصة خارجيا بالنسبة الينا لأن اتساق كل طابع انسانى فيها ضرورى كما أن تحدده لازم بحيث يتقدم البناء الشكلى كل انفعال مباشر . اذ اننى - هكذا يقول بريتون - أريد أن يسكت الناس عندما يكفون عن الاحساس . وعندما يرفض بريتون الأدب فهو يفعل ذلك بثقة تامة فى الشعر الذى يبدو فى عينيه حيويا ومرتبطا بعلم الوجود . أو يبدو الشعر فى عينيه مالكا لكل مفاتيح الحرية ومحتويا على رسالة السعادة الانسانية . وذلك من حيث يمثل الشعر اللغة الأصلية أو اللغة الحقيقية الوحيدة التى تعبر عن الوجود وتخلق له موضـــوعه . وليس الشاعر رجـل اللهو والتسلية . انه الواعد الذى يوحى ويحقق .

فالشاعر اندريه بريتون يعزز مركز الشعر وينكر القصة(١) . ويرى أنه لا يتجاوب مع المشاهد الطبيعية أو الأعمال الفنية التى لا تبعث فيه الرعدة الحقيقية ولا تواجه الجمال الا لغايات وجدانية . ويقع من ثم على خاصية الجانب الأخلاقى العالمى فى الشعر . ويؤيد ذلك الجانب كما لو كان أحـد الموحيات الحقيقية فى الشعر . ويرفض بريتون الناحية الجمـالية كأساس للاختلاف فى القيمة وكأساس يمنع الناس جميعا من أن يكونوا شعراء . ويقوم رفضه ذاك على حكم سالف بعدم حيوية الجانب الجمالى وباعتباره سببا فى انفصال العمل الفنى عن الحياة .

وكأى واحد من اولئك الذين ارادوا تعميم احدى المتع او احـدى المعارف جعل بريتون لمذهبه منهجا هو منهج الكتابة الآلية . ويقتضى هذا المنهج مجرد الكتابة بغير أن يكون ثمة موضوع محل نظر وبغير أن نفتعل أى اشراف منطقى أو جمالى أو اخلاقى . كل ما يتطلبه هذا المنهج هو أن ندفع الى الخارج بكل ما يوجد على صورة لغة بداخلنا مما تعوقه عـادة مراقبة الشعور . لأن كل مافينا خطاب ونزوع نحو الخطاب . ويمـد

(١) قارن هذا بموقف أستاذنا العقاد فى كتابنا عن « عبقرية العقاد » ص ١٣٨ - ١٤٢ خلال كلامنا عن قصة سارة .

بريتون بهذه الكتابة الآلية الى تحرير هذا الخطاب واظهاره بوصفه هو نفسه الانسان. ومن ثم تجنح السيريالية نحو العلم الذى يمكننا أن نتحدث فى اطاره وحده عن المنهج والتعميم والايحاء بمكنون الخاطر . ولذلك صار من الضرورى أن يخضع بريتون لكل متطلبات الموقف العلمى وأن يتكلم عن موضوعية الغايات وعن سير الواقع الحقيقى الخاص بالفكر الذى تظهره الكتابة الآلية . ويعرف المانيفستو أو البيان الذى كتبه بريتون السيريالية بأنها : « آلية نفسية خالصة نود أن تعبر بواسطتها عن السير الحقيقى للفكر اما مشافهة أو كتابة أو بأية وسيلة أخرى .. فالسيريالية تعتمد على اعتقاد بالحقيقة الرفيعة الخاصة بأشكال معينة من التداعى التى ظلت مهملة حتى وقت ظهورها » (١) .

فلسفة السيريالية :

وتبرز أمامنا ها هنا مشكلة ناصعة الأهمية وهى لماذا تكون الفاعلية اللا شعورية للفكر أقرب الى الحقيقة من فاعليته العقلية ؟ أو يمكن وضع السؤال بصيغة أخرى فنقول : لماذا تمتلك بعض صور التداعى حقيقة أرفع من حقيقة التسلسل المنطقى أو من حقيقة الانتباه ؟

والجواب طبعا على هذا السؤال من وجهة نظر السيريالية حاضر ولا يحتاج الى بحث طويل . فالفكر الآلى أكثر حقيقة لمشاركته فى الشعر . والشعر فى السيريالية كما سبق القول هو الحياة . بل ان الشعر هو الذى يوحى بعالم فوق الواقعية . وهو عالم الحقيقة المطلقة فى نظر بريتون لما يقوم به من تركيب بين العالم المرئى والعالم الخيالى . ولا يقف الشعر عند حد تحديد الظاهرة تحديدا فوقيا عن طريق المعنى الشعرى الذى يبيح رؤيتها على نحو آخر . انما يصدر الشعر عن لغة أصلية يعبر بها قبل أى تفكير عن الشرط الاساسى للانسان . انه يسعى لتغيير الحياة بل والعالم أيضا . ونحن نعرف وقع المفهوم الثورى على السيريالية . وليس هناك مايلزمنا كما يقول الكييه بالاعتقاد فى تماسك مثل هذا المشروع أو قابليته للتحقيق . كل ما يمكن قوله هو ان هذا المشروع كان أساسيا فى الحركة السيريالية حيث لا يمكن تمييز الشعر من الوجود أو من الحب أو من الأمل .

ولا شك فى وضوح الموقف السيريالى على الرغم مما يحمله فى طياته من تردد بين امتداح الفن وانتقاص قدره . فالواقع أن اعتراض أندريه

---

(١) اندريه بريتون : البيان السيريالى ص ٤٢

بريتون الأساسي انما ينصب على ذلك النوع من الجمال الفني المنفصل عن الحياة والحب والأمل الانساني . وهو ذلك الجمال الشكلي الخاص بما يعبر دون أن يخلق وبما يروى دون أن يسعى الى التغيير . ولم يكف بريتون عن اعتبار الشعر حياة أو وجها من أوجه العالم التي يجب تحققها أو حرية الإنسان التي ستصمد من أجل تحقيق ذلك العالم .

وهنا يعرض لنا ذلك الاشكال الكبير الذي اصطدمت به السيريالية رغم انفها . هذا الاشكال هو كيف نوفق بين الفن المتمسك بأطراف الفكر الآلي أو التلقائي وبين سعيه لتغيير الحياة والعالم ؟ أو كيف نوفق بين مافي الثورة عادة من ايجابية وبين معالم السلبية التي اكتنفت آراء السيريالية ؟ أو بتعبير آخر كيف يمكن أن ننقذ السيريالية من حكم بعض الناس عليها بأنها فلسفة عدمية . لقــد أطلق عليها كامو هــذا الوصف في كتــابه عن الانسان المتمرد بحكم اختيارها دائما الموقف الأسوأ والوضع الأقل قيمة . وقال انها وقد فشلت في الحصول الأرفع آثرت من ثم ماهو أدنى . ولهذا تعد مذهبا عدميا .

ويحاول الكبيه التعرض لهذه النقطة في الفصل الذي عقده عن التمرد والثورة . فيقسم كلامه عن التمرد والثورة الى ثلاث نقاط رئيسية أولها الرفض السيريالي وثانيها السيريالية والماركسية وثالثها عدم التحقق . ويرد تحليل الكبيه لمسألة الفاعلية السيريالية خلال كلامه عن النقطة الثالثة عن عدم التحقق .

وهذا طبيعي لأن الاجراءات التي تستند اليها السيريالية في فنونها الشعرية تعمد الى عدم تحقق العالم بواسطة الانفصال الذي تقيمه في داخل كل العلاقات المنطقية . انها تعمد الى عدم تحقق العالم بواسطة الاخلال بالروابط المنطقية المختلفة بين الأشياء نفسها . وهذا يعني اننا لن نبلغ مستوى الشعور الطفولي الأول الذي تتبدى عنده علاقة العقل بالأشياء الا اذا قمنا بتحطيم كل نتائج التجمد العقلي واللفظي الذي نعيش فيــه خلال تجاربنا . اننا نحيا داخل هياكل وروابط ذهنية ولا نكاد ندرك العالم الا خلال هذه المظاهر العقلية الجامدة . بينما تعمل السيريالية على مستوى الشعور الطفلي الأول . ولا بد من التخلي الكامل عن كل تلك المظاهر اذا شئنا بلوغ هذا المستوى أو النفوذ اليه .

وعلى هذا النحو نهضت السيريالية تعارض كل عقلية وكل تبعيــة لمنطق الأشياء . واستطاعت من ثم أن تتحول من الرفض لأقوال الناس وأحاديثهم الى الرفض لأقوال أصحاب الايمان بالمدركات والعلوم . وفطن أندريه بريتون الى سر انحطاط الحياة العامة فقال ان تفاهة العالم الذي

نعيش فيه تستند بخاصة الى مدى قدرتنا على التنويه والابانة . ولم يستطع بريتون صاحب المانيفستو السيريالى (١) أن يسبغ على الفعل مفهوما سياسيا وان يطلقه من قيوده . والسبب فى ذلك هو أن تلك الصعوبات التى صادفها فرضت عليه أن يختار اما الفاعلية العملية واما الشعر . وكان بريتون ينحاز فى كل مرة يتحتم عليه فيها الاختيار الى عالم الشعر . وفضلا عن ذلك فانه يتابع فى اخلاص ماقاله الشاعر الفرنسى رامبو (١٨٥٤ ـ ١٨٩١) « اننى اشمئز من كل الحرف » ويفرض على السيريالية فى ثورتها أن تعلن الحرب على العمل . ويرى أكثر من ذلك أن فلسفة باركلى من أجمل الفلسفات لأنها تنكر وجود المادة وتعد بالتالى من فلسفات عدم التحقق . ولكن اذا امتدت أحلام باركلى الى اقامة العالم فوق دعائم راسخة فان أمل السيريالى منحصر فى هدم المعطيات .

السيريالية والثورة :

وعمدت السيريالية أساسا الى ايجاد أزمة حقيقية فى عالم الفكر . هذه الأزمة هى أزمة الشىء . أرادت السيريالية أن تبعث نوعا من الغربة فى الحس البشرى ذاته . وكانت هذه من بين المسائل الرئيسية فى الوضع السياسى الذى اختارته السيريالية . ولعل هذه من أولى المهام التى حاول القيام بها شعر السيريالية . كانت عملية ابتعاث الغربة فى الحواس الانسانية من أول الواجبات التى حاولت السيريالية أن تخلقها لنفسها . ويتم ابتعاث الغربة فى الحواس عن طريق الشعر . فالشعر هو الذى ينكر مملكة الطبيعة ولا يعبأ بخواص الأشياء . والشعر هو الذى لا يهدأ له قرار الا بأن يمر بأياديه السلبية فوق العالم بأكمله .

لذلك اذا شئنا تفهم الرغبة فى حقيقتها بوصفها أول خطوة من خطوات العمل والتنفيذ وجب علينا أن نصل الى مستواها الحقيقى . الرغبة هى منبت كل الميول والدوافع والحوافز . أو الرغبة هى مصدر الحركة والأداء فى كل فعل . وبناء على ذلك يجب الرجوع الى المنبع ذاته . يجب الابتعاد عن مظاهر الآلية وقوانين التأثير الايجابى وقوى الفاعلية لكى نعود الى المشروع الذى نبت عنه . هذا المشروع الأولى الطفولى هو مشروع عدم التحقق الذى يمثل الرغبة فى حد ذاتها .

ويستند منطق هذه الفكرة الى أن العقل يظل دائما غريبا عن الانسان . يظهر العقل فى كل الوسائل العملية التى يجريها الانسان من

(١) Le Manifeste Surréaliste (١٩٢٤)

اجل تسوية أمور معاشه . واذا كان العقل فى الانسان فعلا ويعد قوة من قوى التحرر الفعلى لديه وأسلوبا فى الفهم والاحتياط بالنسبة الى كل ما يحدق به وأداة من أدوات خدمته لتحقيق مآربه ... أقول اذا كان العقل كذلك فانه يظل رغم كل ذاك غريبا عن الانسان . ومصداق ذلك أنه يمتزج برغبة الانسان كلما احتاج الى مايحقق وحدة كيانه .

فالرغبة هى التى تسـمح بقيام حالات من الوجـد التى تؤدى الى ايحاءات أكبر . ويفهم السيرياليون الرغبة لا بوصفها ميلا الى الامتلاك وانما بوصفها جنوحا الى مايعجب ويبهر . ولا يعرف السيرياليون عالم الأعاجيب بوصفه عالم الحلوى التى يتمتع بها الأطفال الصغار وانما بوصفه الطريق الذى يؤدى الى دنيا الشعر . ولذلك فهو عالم يبعث على النشوة والوجد . وعلى السيريالية أن تخترع الوسائل التى تخلص الانسانية من الأعمال اليومية . وتتبع هذه الوسـائل التى تستحدثها من الدهشـة والاغتراب . فهاتان الظاهرتان هما اللتان تقضيان على كل توقع برفض المعانى العادية للأشياء (١) .

وهنا توحد السيريالية بين الرغبـة والروح . انهـا ترفض تقسيم الانسان وتضع أمام العالم ثورة جديدة صادرة من كيان الموجود بأكمله . ويحقق الوجدان وحده ذلك الاتحاد فيما بين الرغبة والروح . ومن ثم يصبح استخدام العنف ضد المجتمع ذا أساس أصلى فيما تحتوى عليه الرغبة من عمق ومن أصالة طبيعية . والرغبة العارمة هى العنف نفسه . ولذلك يمكنها ان تبرز فى صور شتى أمام الأحداث بغير ضوابط النظام العادية .

وتود السيريالية ان تظل مخلصة بأى ثمن لهذا المجموع الكلى للرغبة المبتدئة على الرغم من كل مافيها من تناقض وتوتر وحدة . ولا شك أن الثورة السيريالية تهدف الى مثل ماتهدف اليه الثورة الماركسية : تغيير العالم وتحرير الانسان . وبقيت السيريالية محتفظة بطابع التناقض الأصيل بين مقتضى العمل الايجابى الفعال ومقتضى التحرر المطلق ازاء كل أنواع الضغوط . بينمـا قبلت الماركسية تمييز العقـل فى الانسـان والانفراد بملكاته بواسطة التمشى مع قواعد العلوم .

وقالت السيريالية كلمتها وحقق سلفادور دالى لأول مرة فى تاريخ

---

(١) قارن هذا بما قلناه عن الحس الجمالى عند بودلير فى كتابنا عن « الخيال الحركى فى الأدب النقدى » (دار المعرفة) ص ١٧ .

البشرية معنى الرغبة المجسم المائل . وقالت الماركسية كلمتها وأينت خطوط ثورتها على يد جوزيف ستالين . وستحكم الانسانية يوما واحدا على الأقل بأن سلفادور دالى كان اعظم من ستالين .

٢ ـ ماساة كيركجار (١)

فى سنة ١٩١٣ قام أديب فنان بعمل تمثال نصفى لكيركجار كان هذا الأديب معجبا بكيركجار ، وكان مؤمنا بالصورة التى كونها فى ذهنه عن الرجل . فكل ما وصل اليه من المعلومات وكل ما عرفه من الأوصاف قد تجسمت فى التمثال بصورة مساوية لما فى قلبه من حب لكيركجار وما فى داخلية نفسه من اعجاب به .. وحمل صاحبنا تمثاله الى الهيئات وأصحاب الشأن يذكرهم بأن كيركجار قد مضى على ميلاده مائة عام ، وانه من المناسب أن تحتفل الجماعات الأدبية بهذه الذكرى الهامة . ولكنه فوجىء بعدم انصات من الجميع ، ولم يكد يفاتح واحدا من أصحاب الأمر فى الموضوع حتى صرخ فى وجه تمثاله : لا يا سيدى .. ليس هذا كيركجار .. لقد كان كيركجار أحدب .. أحدب .

وعاد الأديب الفنان الى بيته ليعمل أصابعه وأزميله من جديد ، وليضع حدبة للتمثال لم تكن معروفة لديه ، ولكنه لم يكد يضع هذه الحدبة فى فى مكانها حتى رأى نفسه مضطرا الى العبث فى وجه الرجل .. أحس بانه ملزم بأن يغير من معالم الوجه مايكفى لاشعار الناظر بأن هذا الوجه صاحبه أحدب .. نعم .. فليست المسالة مسالة حدبة تضاف الى ظهر الرجل ، ولكنها مسالة تاريخ يتغير ووجود يختلف . لقد كانت هذه الحدبة شبيهة بانف كليوباترا فى مجرى التاريخ القديم وملامحه السياسية فلئن كانت الحدبة شيئا عابرا بالنسبة الى التمثال ، فكم تراها كلفت الرجل : كيركجار الأحدب !

بل تستطيع أن تقول : كم كلفت هذه الظاهرة كل من تناول القلم ليكتب حرفا عن كيركجار ؟ ولأول مرة ـ بعد سقراط ـ يأتى فى تاريخ الفكر انسان يحير الكتاب بحياته اكثر مما يشغلهم بافكاره . وأكثر من ذلك ان هذه الحياة نفسها التى عاشها كيركجار تحولت على صفحات الكتب الى فكرة من الفكر . ولم ينتج ذلك عن غنى تلك الحياة ووفرتها وامتلائها بما يشجع الكاتب على الحكاية والسرد ، وانما نشأ عن التعارض الشنيع الذى أحدثه كيركجار فى حياته بين الزمنية والأبد .. بين الله والانسان

---

(١) كيركجار هى القراءة الصوتية الصحيحة لاسمه وانظر لذلك قاموس Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch (1958)

.. بين الشعور والتفكير . وليته حاول ان يثير هذه الاشكالات على مائدة الفكر .. اذا لهان الأمر . ولكنه أراد أن تتجسم أمامه في الواقع معالم الايمان الباطن وآثار وجدانه الداخلي . أراد أن يبني وجوده الظاهر على الهام الغيب ، وان يحقق مشيئة الرب في مصيره الجزئي ، وأن يدع نهر الأبد يصب في جدول معاشه المحدود .

ولو كان كيركجار مفكرا عاديا لما أثار في نفوسنا الفضول لمعرفة شيء عن حياته الخاصة . ولكننا نجد أنفسنا منساقين انسياقا نحو تفاصيل حياته من أجل ان نلم بمأساة وجوده كما تمثلت في الكتب التي تناولته ، والتي عالجت باهتمام صلة فكره بواقع معاشه ، والتي أعطت أهميـة للرابطة الحيوية التي مزجت تكوينه العضوي بتكوينه الروحي .

ولد سورين كيركجار Sören Kierkegaard من أبوين مسنين في مدينة كوبنهاجن عام ١٨١٣ . ولم يتأثر الولد بأمه بقدر ما تأثر بأبيه الذي بث في نفسه وازعا دينيا عنيفا ، وولد عنده ما سماه بالقلق أمام المسيحية ، واشعره بجلال الواجب ودنس الخطيئة . واجتاز في سـنة ١٨٤٠ امتحاناته في علوم الدين بنجاح ، ولمس حاجته الى الاستقرار بين العواصف النفسية التي تثيرها في خاطره مباحث الدين .. فقرر الزواج .. وكان في هذا القرار بدء ماسميناه بمسألة كيركجار ، وانبنى عليه تيار جديد في التفكير الفلسفي ، ويعد في رأى الكثيرين أول عتبة في المذهب الوجودي المعاصر .. قرر الزواج .. وبدأ بهذه الخطوة مغامرة تمتاز بالجراة والشذوذ معا ، وكان لصداها في حياته وكتبه أعمق الاثر . اذ لم تكد تمضي على خطبته من رجينـا اولزن بضعة أشـهر حتى اخذ ينـاقش موضوع زواجه ويبحث في مدى قدرته على اتمام هذا المشروع . وأحس ـ وهو المرهف الحس ـ بالخطورة التي تكمن في زواجه من شابة حسناء في سن السابعة عشرة ، تتطلع الى حياة الشباب وتتمنى أن تجد في زواجها معنى لفرحة العيش ، أحس بأن ثمة فاصلا يحول بينه وبين مجاراتها في هذه الآمال العراض ، وفي هذه الرغبات المتفتحة ، وقدر بأنه سيكون من عوامل التعاسة في مصير الفتاة التي أسلمت له عنان الجواد الذي يحملها ومجداف القارب الذي هبطت اليه . لقد أحبها ولا شك .. أحبها حبـا عميقا ملك عليه قلبه وفؤاده ، وشغل منه عقله وتفكيره ، وهز منه الروح والوجدان .. أحبها حب الفتى الوهاج وحب الرجل المخلص وحب الانسان العطوف .. ولذلك استحال عليه ان يرتكن على شعوره في محاولته العبور من فوق الهوة التي تفصـل بينهما ، ولم يستطع ان يتغاضى عن الفروق الطبيعية الكامنة في كل منهما . فهو في السابعة والعشرين وهي في

السابعة عشرة ، وهو انسان محزون مكروب ، وهي فتاة مستبشرة مرحة ، وهو مفكر خارق في امتيازه وهي عادية مفرطة في البساطة ، وهو أحدب أعرج ، وهي جميلة مستقيمة التكوين ، وهو راع اتخذ من الدين صناعة وطبيعية ، وهي امرأة بعيدة عن هواية الدين ، ولا تستطيع أن تجد في نفسها الرغبة أو القدرة على اتباع سبيله .. ولا يمكن بالاضافة الى هذا كله أن يكتفي الأزواج بالعلاقة الروحية وأن يكونوا مثاليين في اتصالهم ببعض .. ولو أمكنه أن يحقق الرباط الوجداني وحسب بينه وبين رجينا ، لاستمر في مشروعه . ولكن من أين يملك الحق في حرمان فتاة من حياتها الطبيعية لتعاشره هذه المعاشرة الفنية ولتعيش على حياة الروح وطريق الله؟!

وبدت المشكلة عسيرة الحل في نظره ، وشعر بأن العوائق الموضوعة في سبيله أشد من أن تعمل فيها تحليلات العقل وتبريرات الشعور . فقرر القطيعة .. ولم يكد يأتي أغسطس من سنة ١٨٤١ حتى بعث الى رجينا بطاقة يقول في نهايتها : « ... انسي خصوصا كاتب هذه السطور واغفري لانسان ، على الرغم من أنه استطاع عمل أشياء كثيرة لم يكن قادرا – رغم ذلك – على اسعاد فتاة شابة » . ولم تحصل القطيعة عقب ذلك مباشرة ، اذ ساء رجينا أن يحدث هذا وعانت كثيرا من قرار كيركجارد حتى قبل أن يعود اليها .

قبل أن يعود اليها وهو أشد اصرارا وتمسكا برأيه في القطيعة ، واعتقد أن سبيله الوحيد هو العمل على بعث الكراهية في نفسها نحوه . وذلك لكي تكون القطيعة هينة الوقع على احساسها قليلة الأثر في عواطفها. فعمل منذ عاد اليها كل ما من شأنه أن يثير الاشمئزاز في نفسها من جهته ، وأن يضعف من هذه المحبة التي كمنت في قلبها بازاء رجل سيجعلها وشريك حياتها . وبدا كذلك باردا في معاملته لها بحيث ظنت أنه لا يعنى بها ولا يشغل باله بأمرها ولا يكاد يهتم بشيء مما تبديه نحوه . فلم يأت اكتوبر من السنة نفسها حتى كانت أسهم الصبر قد نفدت وكان حلم الخلاص الذي أراده قد تحقق . وحدثت القطيعة من الجانبين ، وبدأت الأزمة الحقيقية في باطن كيركجارد ، وظهرت بوادر ذهنه جلية واضحة في هذه الكلمات من يومياته : « لقد كانت أمنيتي الوحيدة هي القدرة على البقاء بجانبها . ولكن في اللحظة التي شعرت عندها بأن الأمر سينحرف انحرافا سيئا – وبالها من لحظة . فقد جاءت متأخرة جدا – أزمعت أن أدفعها الى الاعتقاد بأنني لا أحبها . وها أنذا الآن مكروه من الجميع لعدم اخلاصي .. وهو سبب ظاهر في شقائها .. بينما كنت مخلصا في قراري هذا تماما شأني معها دائما » . ويقول أيضا : « يمكن أن نطلق على قصتي معها هذا

الاسم (حب بائس) .. اذ أنني احبها وهي لي وأمنيتها الوحيدة هي أن اظل بالقرب منها وترجو الأسرة مني ذلك ، وهو املي الأسمى . ورغم ذلك يجب علي ان أرفض . ومن اجل أن يسهل الأمر عليها جهدت نفسي من أجل حملها على الاعتقاد باني لست سوى مخادع وقح قليل الأهمية .. وذلك حتى يكون من السهل أن تكرهني » .

ولم تمض سنتان على هذا الحادث حتى تحققت امنية كيركجار في زواج رجينا أولسن من شاب يرضيها ويسعدها ويكفل لها حياة أرضية لائقة . فخطبها اشليجل الذي كانت تعرفه وتحبه قبل أن يتقدم لخطبتها كيركجار . ومن ثم احس كيركجار براحة أمام ضميره وبقلق عنيف أمام مصيره ، اما الراحة فلأنه لم يقسو على فتاته مستقبلها ، وأما القلق فلأنها قد استحالت في خاطره الى صورة ترمز الى ماضيه وتشعره في كل لحظة من لحظات حياته بان عاطفته هي عملية تذكر مستمر . وأتيح له أن يراها للمرة الأخيرة في صيف سنة ١٨٥٥ عندما تقرر انتقال زوجها ليشغل وظيفة حاكم في مكان آخر . ودبرت هي ذلك اللقاء العابر وهمست في أذنه تقول : « فليباركك الله ، وليمض كل شيء على مايرام » ، ولكنه لم يملك ان يجيب بشيء ، واقتصر على أداء التحية ثم انصرف .

وكان هذا آخر عهده بها في عالم الواقع ، ولكن قصتها لم تنته عند ذلك ، وانما امتدت على نحوين : اولهما ان كتابات كيركجار لم تكن أكثر من تحليل تفصيل دقيق لخطرات ذهنه وقد تشبعت بصورة رجينا . فعاشت من جديد في فكره وعلى قلمه ، وحاول أن يستدل من تلك الحادثة على اشياء كثيرة ، وان يجعلها موضوع تجربة حية ، وأن يصوغها كعنصر أساسي في النزعة الفكرية المقابلة لأنصار الفلسفات العقلية . وثانيهما انها صارت موضع بحث الكتاب والفلاسفة الذين شاءوا اتخاذها نقطة بدء حقيقي للمذهب الوجودي . فأخذ هؤلاء يفيضون في الكتابة والتحليل لهذه التجربة التي حولت أفكار الناس الى داخلية الذات الانسانية ، وأقاموا الادلة على انها دعامة أولى في فلسفات الحياة التي تقرن بين الفكرة وواقع الأمور ، بين العقيدة وأسلوب المعاش ، بين الرأي والعمل .

ومن نتائج هذه الفلسفة الحيوية التي اعتنقها كيركجار انه أراد اقحام ارادة الله في وجوده الفردي ، وأحب اشراك السماء في تحويل مصيره . فقد اعتقد في خيرية الرب وبنى على ذلك الاعتقاد ايمانه بأن قوة عليا ستتدخل في الوقت المناسب من أجل اعطائه مايشاء واعفائه من هذه الهموم التي وكبته . ونجد التحليل الوافي لهذه المشاعر في كتابه عن الخوف والارتعاد حيث قرن بين موقفه وموقف ابراهيم الخليل عندما تقدم

بابنه قربانا على مذبح الآلهة . لقد أوقف الخليل تضحيته بابنه على اعلان السماء ، وأوقف هو زواجه من رجينا على تدخل الارادة الالهية . وانتظر الاشارة .. وكانت عنده الشجاعة الكافية لأن يتقصى الفكرة التى يعتنقها الى النهاية .. فلم يجده الانتظار . وقد يجوز القول بأنه سعد بزواج رجينا من اشليجل ، ولكن من المؤكد ـ كما يقول هايكر فى تعليقه على الحادث ـ انه كان يكون أسعد لو أنها اتخذت قرارا بعدم التأهل ، وبقيت مخلصة لخطيبته منها ، ورضيت بكل ما ينتج عن ذلك من التعاسة والشقوة فى الحياة ! ذلك هو شعور كيركجار فى قرارة نفسه ، وتلك هى نياته الباطنـة ، ولو ملك الحق فى أن يتصرف أقل تصرف فى مصـائر الآخرين لباح بهذا الرأى وأعلن هذه الرغبة . وانه لما يؤيد هذا الترجيح عثورهم على خطاب بعد موته باسم أخيه يطلب اليه أن تكون خطيبته السابقة رجينا ضمن ورثته استنادا الى أن خطبته منها لا يمكن أن تنفصم بالنسبة اليه ـ شأنها شأن الزواج تماما ـ وأنها ممتدة امتداد الظواهر الأبدية فى عالم اللانهاية .

ومما يوقفنا على مدى ايمانه بالسماء قوله فى كتابه (عتبات فى طريق الحياة) هذه العبارة : « اليوم .. انقضى عام ، انتى أحصى اللحظات ، لو أن فرصـــة أتيحت لى كيما أتحدث اليهـا ثم يتبنى المصير على هـذا اللقاء .. ! لقد فكرت فى الأمر من جديد : فاما هى أو لا أحد ، ولكن على شرط أن ينتظم ذلك الآن من أجل سعادتنا يا اله السماء ! ولن أجرؤ على طلب يدها الا مع التحفظ اللا نهائى بأنها ليست يدها هى ما أطلبه وانما بعض مايفيدنى .. ولم أجرؤ قط على طلب شىء آخر من الله .. فالله لا شك هو أقرب شىء الى الانسان عندما يكون فى سبيله الى معبر التسليم والاتكال ، هذا السبيل هو رحلة كاملة حول الوجود ، وبمعنى واحد ، انتى أكاد أخشى أن يقبل الله رجائى أكثر مما أخشى رفضه .. أخاف أن يقول لى « نعم » أكثر مما أخاف قوله « لا » .. » وهذا هو أجلى تعبير عن الشعور النفسى الذى كان يحسه وعن القلق العنيف الذى كان يعتريه . فقد كان يخيفه تحقيق الله لما يرجوه وقضاؤه لمطلبه أكثر من رفضه وعدم سماحه ! فلماذا ؟ .

لقد كان طابع وجود كيركجار الأصيل ـ فيما يبدو ـ هو الأسى والمعاناة ، وتشربت حياته بمعنى الحزن وارتسمت على أيامه معالم التعاسة ، كان الهم جوهريا فى معاشه المنطوى ، وأدى به ذلك الى اشفاقه من السعادة وخوفه من دواعى الفرح وتردده أمام الأبواب المتفتحة ! كان يحس بأنه صاحب رسالة ، وان أى بذل من جانب الحياة له هو اعدام لهذه القوى

الكامنة فى داخلية ذاته • وما من حياة تظهر هذا التعارض وتبدى هذه المحنة قدر ما تظهرها وتبديها حياة أصحاب الفكر المكلفين برسالة المحملين بأمانة ، اذ لا ينبغى أن تبزغ فى حيواتهم من الشـواغل ما يليهم عن أداء عملهم الأسمى ، ولا ينبغى أن تعوقهم المتع الأرضية عن تبليغ رسالة السـماء ! •

وهنا تكمن ماساة كيركجار •• تلك المأساة التى عاشها بنفسه فجعلت من حياته فلسفة وصبت فلسفته فى قالب حياة • ولعلها لا تقتصر على كونها ماساة بالنسبة الى كيركجار وحده ، وانما تعد كذلك بالنسبة الى الفرد •• الى كل فرد على حدة •• فلا تكاد تخلو حياة تتسم بالفردية من صراع عنيف بين الرغبات الخاصة ووقائع الأمور ، ولا تكاد تتوافر لحياة ما صفة الفردية اذا لم يتوافر لها ذلك التعارض القوى بين الارادة الجزئية وأحداث الوجود • وهنالك ـ فى ماساة كيركجار ـ سيلتمس المفـكرون دائما عناصر التفكير التى أدت الى بروز هذا الاتجاه الوجودى الحـديث ، وسيعثرون على مقومات أصيلة لكل منحنى تادى اليه أنصاره الجدد •

٣ ـ جان جرينيه

يدخل العلم والأدب والثقافة عموما ضمن الأشياء الحية وتبدو عليها مظاهر الحركة وتتمثل فيها عناصر النمو والسعى الى الاكتمال مما يجعلنا نشك فى قيمة المعرفة المستقاة من الصحائف الجامدة ويرينا مقدار الأهمية التى تعطى للسخاء والبذل فى العلم الشفاهى • ومهما استطعنا أن نجمع من الكتب وأن نقرأ من المؤلفات التى ترد الينا من الغرب حاملة الينـا آثار حضارتها فهى لن تغنى عن الاستماع الى أولئك الذين كسبوا فى حياتهم من التجـارب وأمضوا فى سبيل تثقيف ذواتهم من المجهودات مايجعلهم أكثر تمكنا عند الحديث الشخصى وأشد اخلاصا فى اسـداء النصح وأكبر فائدة فى التوجيه والارشاد وأعظم تأثيرا فى الوسط الذى يعيشون فيه ممن لم يخض فى أمثـال هذه المسـائل واقتصر على أخذ القشور من المعارف دون اللباب •

ولعلنا نذكر بهـذه المناسبة تلك العـوامل التى جعلت من الممكن بالنسبة الى الفترة الماضية من حياتنا الادبية أن يظهر كبار الكتاب عندنا، انه لم يكن من المستطاع أن يظهر هذا اللفيف من الممتازين على مسرح الأدب بغير جهودهم التى بذلوها فى هـذا السبيل ••• سبيل التعلم الشفاهى والقراءة على أيدى علماء الأزهر حيثما كان من المستحيل ان يتوصل الطالب الى ما يقرؤه بنفس البساطة التى يجدها اليوم وحينما لم تكن أساليب التعليم على النحو الجارى فى مدارسنا الآن •

فالتعلم المباشر على الاستاذ يؤدى الى أخطر النتائج خاصة بالنسبة الى الأديب الحر والمفكر الذى يحوى عناصر القوة الشخصية . ذلك لأن مثل هذا الفرد اقوى من أن يكون أسيرا لكلمات واخطر من أن يلين امام مذهب مسطور وأحوج ما يكون الى الشخصية الموحية التى تسيطر عليه ولا يقبل من العلم ما لايكون ممزوجا بالحياة مختلطا بالدم . فهو لايفصل بين الوجود والمعرفة وقلما ترتكز فى رأسه معلومات جامدة أو ترسخ فى عقله ألوان من الدرس بغير أن تمر بأعصابه وتجرى فى عروقه. فالمعرفة لدى المفكر الممتاز شيء من نفسه ... شيء من ذاته ولا تقف عند حد المحفوظات التى تأتى وتروح بغير علم من صاحبها حين تفد وبغير احساس منه حين تمضى .

وما هى ذى فرص من هذا النوع قد أتيحت لنا نحن التواقين الى الاتصال بالفكر العالمي بعد الحرب العالمية المنقضية . لكم كنا نود أن نرى هؤلاء الذين نقرأ لهم ونعجب بهم من المفكرين الأوروبيين حتى نتغلب على الصعوبات التى تنجم عند فهم مؤلفاتهم من عدم استحضارنا لصـــورة الشخص الكاتب وتمثلها فى أذهاننا تمثلا حيا . فقد تتمثل فى أذهاننا صورة لكاتب من الكتاب على نقيض الواقع عند مشاهدته عيانا وعند الاستماع الى صوته . ان الكاتب حين يحاول التاليف لا يستغل من نفسه سوى ملكة أو ملكات معينة لا يتعداها . أما حين يتحدث فالأمر على العكس من ذلك ... اذ يتطلب الأمر منه ابداء كل مايستطيع أن يبديه من قواه واظهار أرفع مايمتلكه من المواهب العقلية .

وهذا هو ماحدث لى إنا شخصيا بالنسبة الى هذا الأديب الذى قابلته فى شهر ابريل سنة ١٩٤٩ بالقاهرة . ففى كتاباته لم أكن ألمس غير شخصية كلاسيكية ضنينة بالكلام .. موجزة فى التعبير .. تكاد تحسب على نفسها ماتخرجه كلمة كلمة . وكنت أجد فيه انسانا يلتزم جادة الأمر فى موضوعاته التى يبحثها بغير انحراف قليل أو كثير وبغير محـــاولة لاستهواء القارىء وتشويقه .

فلما جالسته وتحدثت اليه واستمعت الى محاضراته شعرت بالفارق بين شخصيته ككاتب وبين شخصيته التى تتحدث . فهو من النـــاحية الثانية يمتاز بالذكاء اللماع وبالتدفق النادر فى رجال الأدب وبالاطلاع الجم ليس على مانعرفه من ألوان النتاج القديم فحسب وانما أيضا على هذه الحركات التى تجرى اليوم جريان الأحاديث العادية فى الآداب والفلسفات وعلى المذاهب التى تظهر بين الفينة والفينة .

وقلما ينسى فى أثناء هذا كله أن يقحم الفكاهة اقحاما وأن يروى

النكتة التى تخفف من وطأة دروسه على عقول المستمعين اليه ٠ واذا كانت الكتابة المؤلفة لاتسمح الا قليلا بابداء الأمثلة واقتباس النماذج من حياتنا العادية فهو فى حديثه لايذهب بعيدا ولا يخرج فيما هو بصدده أو ماهو ملازم بالكلام عنه من تلك الدائرة المعيشية فى كل يوم ٠

وهذا الرجل ـ جان جرنييه Jean Grenier ـ يعد من أخطر رجال الفكر الفرنسى الحديث وأحد ممثلى الفلسفة الوجودية الأصلاء وحسبه أن يكون من بين تلاميذه الذين تخرجوا على يديه المفكر الوجودى الكبير البير كامو Albert Camus وقد ولد جرنييه فى باريس سنة ١٨٩٨ واستكمل دراسته الفلسفية بالسوربون حيث نال الليسانس والأجرجاسيون والدكتوراه ٠ وكانت موضوعاته دائما حديثة وشيقة فى آن معا ٠ فهو مرة يتحدث عن الحرية بصدد دراسته عن الفيلسوف جول لجييه Jules Leguier الذى مات منذ أكثر من قرن تقريبا واعتبره الاستاذ جرنييه فى دراسته واحدا من هؤلاء الذين تمثلت فى تفكيرهم ارهاصات بالفلسفة الوجودية وبالبرجماتيزم أو الفلسفة النفعية ٠ ولم ينس حين قام بهذا العمل أن يقارن بينه وبين معاصره كيركجارد نبى الوجودية كما يسمونه ٠

وتناول جرنييه موضوعات كثيرة عن الوحدة والعزلة وعن الشعر والفنون المختلفة فى مقالاته العديدة بالمجلة الفرنسية الجديدة ٠ وهذه المقالات تظهر خصوصا ميوله الأدبية ، وهو لم يتخل عن هذه الروح الأدبية فى أدق موضوعات الفلسفة الصارمة مثل رسالته عن سكستس امبيريكس Sextus Empiricus فى مجلة كلية الآداب بالقاهرة سنة ١٩٤٩ وفى الترجمة التى قام بها لنصوص من كتاب هذا المؤلف اليونانى(١) ٠

وهذه الروح هى التى تظل بادية على مؤلفاته الخاصة وتدير كتاباته فى موضوعات من أصعب موضوعات الفلسفة بالنسبة الى الحياة الفكرية الحديثة ٠ مثال ذلك رسالته التى كتبها عن الحرية وأفضل استعمال لها ٠ أما كتابه الذى يتحدث فيه عن مشكلة الاختيار Le Choix فهو يحق من أفضل ماكتب على الاطلاق فضلا عن أنه يمثل بوضوح أهم ما فى تركيب شخصيته من عناصر ومن مواهب ودقته هى التى تدفعه الى الاتيان بمقدمات طويلة من أجل الالمام بالموضوع من جملة نواحيه ٠٠٠ ومن أجل الانتهاء

---

(١) مؤسس مدرسة فلسفة طبية من القرن الثالث الميلادى ٠

الى نظرة معينة لايمكن قبولها الا بعد الافاضة فى شرح نظريات بعيدة كل البعد ــ اذا نظرنا اليها لأول وهلة ــ عن مجال الحديث فى مسألة الاختيار ٠

ويكاد ينتهى فى هذا الكتاب الى نفس ما انتهى اليه سارتر Sarter فى فكرة الحرية ٠ فالناس فى نظره متفقون فيما بينهم على أن ثمة أشياء هى من حيث تقديمها أرفع درجة من سواها وأعلى مرتبة عما عداها ولا بد من أجل هذا أن يختاروا ٠

فالاختيار بالتالى ضرورة وجودية مادام من المستحيل أن يحصـل الوجود بغير تمييز الأشياء بعضها من بعض فى الوقت نفسه ٠ ولكن الناس قد خلطوا فيما بين الاختيار والتفضيل٠ فهم يعتقدون انهما عمليتان من طراز واحد ٠ مع أنهما ليسا كذلك ٠ فالاختيار فى الواقع يأتى من وجهة النظر الموضوعية الخالصة ٠ أما التفضيل فله معناه الذاتى الذى لا يصح قبوله فى غير هذا الوضع ٠ ولهذا نلاحظ أن التفضيل لا يقتضى الصحة فى الاختيار وانما يتوقف دائما على المزاج الفردى المستقل وتبعا لهذا استحال عليهم الاتفاق وصعب عليهم القطع بأن أشياء بالذات هى أحق بالاختيار وأجدر بالانتقاء ٠ فتولدت لدينا بالتالى مشكلتان على جانب من الأهمية ٠ أولاهما تتصل بالقدرة على الاختيار والثانية تتصـل بقيمة الشيء الأثير ٠

على أن هناك شعورا قويا يجعل الانسان يعتقد فى إمكان الاختيار ٠ وذلك لسبب بسيط ٠ وهو أن انكار الممكنات ــ كما يقول جانكلفتش ــ يتعارض مع توكيد الوجود ٠ ويمكن اذا شئنا التهرب من أوضاع يمكن استبدالها بغيرها أو الخلاص من مشكلة الاختيار أن نكون دائما فى مواقف لا تناوب فيهـا ولا اختلاف بينها ٠ ولكن هذا نفسـه فعل مختار فى الحقيقة ٠

كذلك يمكن تفادى مثل هذه المواقف فى حياة الانسان بعمل العملين على أن يتم كل منهما على انفراد فى زمن معين ٠ ولكن سيقتضى هـذا أيضا منا اختيار أحد العملين أولا ٠ وهذا الشعور بالامكان (اما هذا واما ذاك) يفيد فى أنه يدفع بنا الى الاحساس بالعوائق والى التفكير فى الحرية دائما على أنها وليدة قيود وخاضعة لتنظيم ٠ بيد أنه يمكن الشك ــ رغم ذلك ــ فى أن مثل هذا الشعور بضرورة الاختيار خيالى فى بعض الأحيان ٠٠ ولايعدو أن يكون مجرد وهم من الأوهام ٠ اذ لانكاد ننظر الى الوراء قليلا حتى نشعر بأن ذلك الفعل الذى أتيناه وذلك التدبير الذى قمنا به لم يكن لا شعوريا عن ضرورة من الضرورات وعن لازمة من اللوازم ٠

لما من شيء الا ويقودنا الى الحكم في هذا الموضوع بأن الاختيار لايعني شيئا ان لم يكن تعبيرا عن ضرورة . أو على حد تعبير سارتر : اننا مضطرون الى أن نكون أحرارا . ولا نقصد من ذلك - وهذا هو المهم في رأي الاستاذ جوليفيه - ان هـذه الضرورة قد صدرت عن فاعل خارجي .. فلا يمكن بعد هذا أن نتفق مع الحتميين .. وانما نرمي من وراء هذا الى تقرير حقيقة هامة فيما يتصل بالفعل الانساني وهي أن الانسان لايكاد يختار حتى يتحدد تحددا تاما بطبيعة الحال وحتى يتشكل حسب ارادته الباطنة .

انه لايستطيع أن يهرب من كونه بادئا لأول مرة في كل مرحلة من المراحل . حتى ان اللحظة التي يقرر فيها أمرا من الأمور ويقطع فيها بتصميم معين لايمكن النظر اليها بوصفها نتيجة متكاملة مع كل ما كان موجودا قبل ذلك .

فالانسان ممثل له دور يلعبه كما تقول الرواقية : وهو دور لم يكن له حق في اختياره . ورغم ذلك فهو قادر على أن يؤديه اداء حسنا أو اداء رديئا . ونحن نعرف الى أي حد بالغ الرواقيون في تقدير الحرية . ويمكننا نحن أن نضيف الى قولهم عن الممثل البارع انه يخترع دوره بشرط أن يحفظه ويتقنه . وبعبارة وجيزة اذا تحدثنا عن الحرية فانما نتحدث عنها بوصفها شيئا ناجما عن القيود وتولد عن العوائق والموانع والسلوب المتزاحمة امام الانسان .

٤ - البير كامو

(أي روحي .. لا تتطلعي الى الحياة الخالدة بل استنفدي حقل الامكان ..)

« بندار »

لا .. لن ننتحر .. فلتنزل بنا المصائب أزواجا وأفرادا ، ولنحط بأجسامنا الوان من العلل والهموم ، ولتمتلىء الحياة بضروب من التفاهة والعبث .. ومع هذا كله فسنظل مستمسكين بالعيش الانساني المحدود ... انه عيش باهت لا قيمة له ، فلا غد ولا أمل ولا نور ، ولكنه يعد كل شيء بالنسبة الينا ، ولا بد أن نعطيه - نحن البشر - تقديره اللازم ... أيها الناس ... اني أحمل اليكم رسالة العبث ، ولكن افضوها ، فستجدون في طياتها رسالة العدل والكرامة ... سأقول لكم ان الحياة

لا معنى لها كيما تتكاتف لاعطائها معنى من عندنا ، وبذلك تستحيل الى شيء « انسانى » له قداسته وحرمته وجدواه ؟

تلك صرخة كامو التى انبعثت أول ما انبعثت من الجزائر الفرنسية متمثلة بكل دلالات القلق الوجودى ، معبرة عن محنة الفكر المعاصر . لم يقل كامو هذه الألفاظ بعينها ، ولكنها ـ فيما اعتقد ـ تعطيك لمحة من اللمحات التى تكشف لك عن أدب كامو ، وتفتح لك أبوابه وتدخل بك الى أعماق فؤاده .

هذا محور أفكاره وتلك هى اهم نقطة ينبغى ان نعول عليها فى فهمك لآرائه ، فهو رجل يريد أن يجعل للحياة معنى بعد أن اكتشف أنه ليس لها اى معنى ، ويريد أن يخلق فيها أوضاعا انسانية وأخلاقا فردية تحدد اتجاهنا فى العمل وتبث فينا الثقة وتجعلنا نغالب الاحساس بالضيعة ، وتشجعنا على محو آثار العبث البادية بوضوح فى معاشنا الانسانى .

ونبدأ مع كامو من اول أمره لنرى كيف تطورت الأفكار فى رأسه على هذا النحو . فنجد أنه ولد عام ١٩١٣ ، وأنه درس الفلسفة واضطر الى العدول عنها تحت تأثير المرض أولا والحاجة ثانيا ، فاشتغل بالصحافة وكان فشله فى الاستمرار على نحو ما اراد لنفسه أن يكون فى المجال العلمى ، سببا فيما احتواه خاطره من الأفكار السوداء ومن التشاؤم العنيف ، ونحن نعرف أنه الف كتابا (محترما) وعمره لا يعدو الثالثة والعشرين ، بعنوان « ليالى الزفاف » ، وفى هذا الكتاب نشعر باننا حيال كاتب ممتاز له أسلوب جميل فريد ، وله نغمة حزينة أسيانة ، وله افكاره الغريبة المتمردة ، وتتبين ذلك من عباراته ... ولكن هذا يبيت أيضا أن كل ماهو بسيط يفوتنا . ماهو اللون الأزرق ؟ وماهو التفكير فى اللون الأزرق ؟ انها الصعوبة نفسها بالنسبة الى الموت ... فلسنا ندرى كيف نتحدث عن الموت وعن الالوان ... ولكن هل يمكننى حقا ان افكر فيه ؟ أقول لنفسى : ينبغى أن أموت ، ولكن هذا لا يعنى شيئا ما دمت لا اصل الى حد اعتقاده ، ولا يمكننى أن املك سوى تجربة الآخرين للموت ... رأيت أناسا يموتون ، ورأيت كلابا ـ على الخصوص ـ تموت ، ولمسها هو الذى هدنى ... وعندئذ أفكر : زهور ، ابتسامات ، حب النساء . فافهم أن كل اشفاقى وذعرى من الموت انما ينشأ عن حسدى للعيش .

اننى أحسد أولئك الذين سوف يعيشون وستأخذ عندهم الزهور والرغبة فى النساء كل معناها الحقيقى .. اننى حسود لأننى أحب الحياة كثيرا ، وذلك من أجل الا أكون أنانيا ... اذ فيم تهمنى الأبدية ؟!

فبالنسبة الى ، امام هذا العالم ، لا أريد أن أكذب ولا أن يكذب الآخرون على . انني أود الاستمرار بوعيي الى الآخر ، ومشاهدة ختام حياتي بزادي كاملا من الحسد والرعب ، فبقدر انفصالي عن العالم وانشقاقي من الحياة احس بالخوف من الموت .

ومع فكرة الموت تنشأ لدى الفتى الناشىء أفكار أخرى ، أهمهـا وأخطرها اعتقاده في العبث . فالموت ، والاختلاف والتنازع ، والمصادفات، وعدم التأكد من شيء ، واستحالة الوصول الى معنى غايت ... كل هذا يزرع في قلبه ايمانا غريبا بالتفاهة ويجعله يشعر في حياتنا اليوميـة بالرتابة ، ويدفعه الى الاحساس بالغربة وسط مظاهر الوجود .

ولأجل تكبير هذا الاحساس وتضخيم أفكاره تلك ، نراه يكتب مسرحية كاليجولا ، ويعبر عن الفضـيحة في عملية المـوت والعبث في انسياق المصير ، ويأتي هذا كله على لسان شخصية كاليجولا اثر موت أخته دورسلا التي كانت عزيزة عليه أثيرة لديه . فالاشياء على نحو ماهي عليه لا ترضي كاليجولا ولا تعجبه ، وتكاد ألا تكون محتملة ، ويقول : ان موت أختي وحبي لها لا يهمني في شيء ، ولـكنني اكتشفت حقيقة من ورائه هي التي تضنيني ، فموت اختي لا يعـدو أن يكون رمزا ... رمزا لموت الناس وتعاستهم .

ان كل مايحيط بي هو اكذوبة ، اما أنا فاريد أن أعيش على بينة ، على صواب ، وأعتقد أنني أملك الوسائل التي تحول الناس الى مثل طريقي، فهم محرومون من المعرفة ، وينقصهم المعلم الذي يعرف ماذا يقول وفيم يتحدث ... ؟

وهنا ـ في كاليجولا ـ نحس بالخيوط التي تتواصل في تفكيره ، وبالروابط التي تقرن أفكاره وتثبت أصالته ووثوقه من اتجاهه ، ولكننا نصطدم فجأة بموقفه الجبار في رواية الغريب ... نفس البذور وقد استحالت الى اشجار باسقة ، نفس التسلسل وقد أصبح تيارا عنيفا ، نفس الحيرة وقد ارتسمت على وجه ساخر عابث . والفت نظـر القارىء هنا الى أمور عدة اولها ان هذه القصة بالاضافة الى مسرحية «سوءتفاهم» تمثل فكرة حدوث الأشياء وورود الوقائع على نحو يخالف رغبة الانسان . فالحوادث التي تقـع هي في الغـالب مكروهة ، ولا تأتي بنـاء على تصميم ذاتي ... اننا بهذا العوبة في يد القدر وسهم طائش اطلقه المصير ، وبهذه الصورة ينبغي أن تفهم دور كل من « ميرسو » بطل قصة الغريب ، وجان بطل مسرحية « سوء تفـاهم » . ولعل الصلة الروحية القوية فيمـا بين

القصتين هي التي دعت ميرسوه الى ذكر المصير الذى لقيه جان ايان سجنه ٠

وكذلك نلاحظ أن الغريب تعبر عن روح سجينة وتعطى دائما معنى الانفعال وتصور الوقائع بصورة تشعرك أن مؤلف القصة نفسها يعانى الأسر ويتألم من الحبسة ٠ ويشترك مع هذه القصة فى الدلالة على ظاهرة الانفعال قصة (الطاعون) ٠ وأعتقد أن هذا ناشىء عن مرضه هو شخصيا بمرض صدرى اضطره الى الانطواء على نفسه والانفعال على روحه والانطلاق بين جدران ذاتيته فحسب ٠ فالحوائط السميكة التى احاطت ببطل قصة الغريب فى سجنه لاتعدو أن تكون رمزا للعوائق المرضية التى تحرم كامو من الاندفاع يمنة ويسرة ، وتحول بينه وبين الخروج عن حدود نفسه ، كذلك يتمثل الانفعال فى الطاعون الذى ينزل ببلدة « أوران » فيفصلها عن غيرها من البلاد ويجعلها فى عزلة تامة كلها خوف وذعر وألم ٠

وملاحظة ثالثة هامة بشأن قصة الغريب وهى أنها تدل على نحو ظاهر فى أفكار كامو ٠٠ فقد وصف كامو فى كتابه «ليالى الزفاف» مظاهر الطبيعة ، وجنح الى مشاركة الحياة قواها وأراد أن يجد اللذة فى احساسه الحيوانى الخالص بين الرمال الحمراء وأمواج البحر الفضية ، أما الغريب فهو ــ كما يقول سارتر ــ الانسان أمام العالم ، أى هنا شىء آخر سوى العالم ، معارض له ومناهض لقواه ، بل لقد ذهب الى حد القول بأن الانسان لم يخلق لهذا العالم ، ونظر بناء على ذلك الى العلاقة بينهما نظرة ملؤها التشاؤم والقنوط ، واعتبر الانسان مخلوقا ذا طبيعة مغايرة لطبيعة الأشياء من حوله ٠٠ فقد ألقى الانسان بغير مسئولية ليشهد العبث ويقوم بالثورة ويأمل فى لا شىء ٠٠ انه برىء٠٠ برىء بكل معانى الكلمة ، بل ومغفل أيضا اذا شئت ٠ وبهذا نفهم تماما عنوان قصة كامو ، فالغريب الذى شاء تصويره هو بالضبط واحد من أولئك الأبرياء المخيفين الذين يفضحون المجتمع لأنهم لا يقبلون أصول لعبته ٠ انه يعيش مع الغرباء ، ولكنه غريب أيضا بالنسبة اليهم ، ولهذا السبب سيحبه البعض مثل خليلته مارى التى تتمسك به لغرابته ٠ وسيكرهه البعض لنفس السبب ٠٠ ونحن أنفسنا ، نحن الذين لم نألف بعد الاحساس بالعبث ، نفتح الكتاب ونحاول عبثا الحكم عليه حسب قواعدنا المعتادة فنجد انه كذلك غريب بالنسبة الينا ٠ انه المعلم الذى يتكلم بلغة جديدة وغريبة معا ويقول للناس رسالة من نوع لم يعرفوه ٠

ولكن كيف يمكن بعد كل هذا الفقدان الذاتى أن يقيم الانسان مذهبا فى الأخلاق أو نظاما للعمل ؟ ان الفكرة التى كونهـا كامو فى

دعته عن الانسان تجعله أضعف من أن تكون لعلاقته بالآخرين قاعدة ، وأهون من أن يكون لحياته أسلوب . وأبعد شيء عن التصور هو أن توجد فكرة أخلاقية بين هذا العبث الكامل ، وأن تنشأ أصول نظرية على هذه الأعدام المطلقة ، وأن تبنى أحكام ونظم فوق هذه الفوضى الضاربة . ولكن كامو يفعل هذه المعجزة . انه ينشيء قصرا على الرمال، ويعتقد ــ على الرغم من ذلك ــ أن هذا القصر من المتانة بمكان . انها ضرورة تلك التي تلجئنا الى هذا التصرف ، فنحن لا حول لنا ولا قوة ، موجودون في عالم شاذ بالنسبة الينا ، بدون معونة من أحد سوانا ، ولا بد أن نعيش رغم ذلك .. فــا العمل ؟ لا بد أن نعترض على مصايرنا وأن نتصرف في العالم بمنطق وذكاء ، والا نتنازل أو نستسلم مهما كانت الظروف . فاذا تولد عن هذا الشعور نظام في الأخلاق أو فكرة في أصول العيش ، فلا بد من قبولها على الرغم من الفراغ الذى تقــوم عليه . اننا لا تملك أفضل من هذا ، أو بمعنى آخر : انه خلق من لاشيء وبنى على أسس من صنعنا نحن ، من صنع الأفراد ، ففيم الاعتراض ؟

وينبغي ملاحظة طبيعة العمل الأدبى عنـد كامو ، فليس هـو بصاحب المذهب أو الفيلسوف الذى ينافح عن فكرته ، ولا يجوز أن تنظر اليه على انه واحد من الغيورين على آرائه المعطاة .. لا .. لا .. لايخطرن هذا على بالك ، لأنه من صميم أسلوبه وروحه ان يلقى الكلام على عواهنه ــ شأنه شأن نيتشه الفيلسوف ــ فهو لا يحاول الاقناع . انه ليس من أولئك المفكرين المهمومين بأفكارهم ، ولو شاء هو نفسه ان يكون كذلك لما استطاع . لأن عدم الاهتمام أصيل في طبيعته ، ولأن طريقته في الكتابة ــ ثانيا ــ تجعلك تشعر أنه لايعمل عمـلا وانما يعطيك فكرة عن شيء موجود ، قائم ، عن شيء هنالك . انني أقف عند هذه النقطة لتوضيحها وجلائهـا أكثر من ذلك . قلت ان كامو يؤمن بالعبث في العالم وخلو الحياة من دلالة معقولة . فكل عمل داخل نطاق الوجود الأرضى متصف بهذه الصفة ولو كان عملا أدبيا . ولذلك نجد كامو لا يحاول قط أن يشرح شيئا ولا يسعى من أجل تبرير فـكرة ، ولم يعمل يوما على اثبات قول من الاقوال التى وردت في كتبه . هـذه طبيعته في أعماله الأدبية ، وهي في الوقت نفسه مماشاة لأصل اعتقاده وأسلوب معاشه . فهو ــ كما يقول سارتر ــ يحاول الاقتراح فقط ، ولا يشغل نفسه بتحقيق ما يعلن هو نفسه أنه لا يقبل التحقيق . انه لا يعتقد في قرارة نفسه بضرورة العمل الأدبي عند أصحاب المواهب ، كما يحاول الفنانون الآخرون أن يوهمونا ، فالقصة التى يؤلفها والرأى الذى يرتئيه كان يمكن ألا يكون . شأنه شأن هذه القطعة من الحجر أو

ذلك المجرى من الماء . هي نوع من الحاضر وهي لحة مجزوءة من حياة ، وهي صفحة من عمر . فتراه يكتب ويعبر وكأن في امكانه ألا يكتب وألا يعبر .. ولكن الأمر سيان في النهاية ، لافرق عنده بين كتابة المقال وتناول القهوة وتدخين السجائر .

ورجل هذا شأنه من الصعب أن تجهد نفسك في مناقشة آرائه وبحث مؤلفاته .. دعه يقل ما يقول ، وخذ منه واتقت بعد ذلك أنفاسك من حولك دون أن تنبس ببنت شفة . هو غني حتى عن كلمة المديح تصدر من فمك ، ولا يحتاج منك الا ان تتكاتف معه في معركة العدالة لاقامة الصلات البشرية على أساس جديد .

ولكن نعود فنقول : كيف يتم له هذا ؟ من أجل الوصول الى معرفة تفاصيل المشكلة يحسن أن نقسم تفكيره الى ثلاث مراحل : مرحلة أولى هي عبارة عن فترة من الحساسية واللاأخلاقية . ومرحلة ثانية نسميها بفترة التفلسف . ومرحلة ثالثة تتم فيها نزعته الاخلاقية .

والخطوط الرئيسية في فترته الأولى هي عبارة عن جنوحه الى العيش بدون محاولة اختراع أية دلالة في الحياة وبغير اعطاء معنى لهذا الوجود . كذلك نجد عنده معاناة لجانب التهديد الذي يتمثل في معاشنا الانساني على صورة موت مفاجيء أو يأس قاطع أو تلاش حاسم.ويقول: انني أعرف أنه ليس ثمة أي خط علوي أو حياة طوبوية طويلة ، ولا وجود للأبدية في حدود نطاق آخر سوى هذا النطاق المضروب حول حياتنا اليومية ،فهذه الاشياء المحيطة بي وتلك الحقائق المحسوسة لدى تحركتي وحدها . أما أصحابنا المثاليون فلا أظن أنني أملك القدرة على فهمهم . وليس معنى هذا أننا أغبياء بالضرورة ، ولكني رغم هذا لا أجد معنى للذة الخلود وسعادة الأبد .

ويأخذ كامو المثل من أسطورة زيزيف .. ذلك العبد الذي لم يمكنه أن يكف لحظة عن عبوديته . فهو يدفع الحجر الثقيل الى قرب القمة في أعلى الجبل ثم يسقط منه ويتدحرج الى أسفل الجبل فيدفعه ثانية امامه ليعود فيهوى من جديد .. وهكذا !! وماذا نفعل نحن أكثر من هذا ؟ نستيقظ ونتناول القهوة ونقفز الى الترام ونمكث في العمل عدة ساعات نتناول الطعام بعدها وننام ، ونعود فنكرر هذا الأسلوب الرتيب أيام الاسبوع متوالية .. فباستمرار ندور كالثور يحرك الساقية أو زيزيف الذي يدفع الحجر . ولا نكف عن بذل الجهد ونمضي بغير توقف ، ونحقق وجودنا بالخضوع لهذا المصير الماحل ، الخال من المعقولية . فما من شيء يمكن تفسيره ، وما من شيء يمكن التأكد منه سوى

الموت .. وهنا ينهض الانسان ليثير الشكوك ويطلق الأسئلة فيجد نفسه محاطا بجدران اللامعقولية والعبث ، مأسورا بأغلال التفاهة والعدم .

وفي هذه اللحظة يتجه تفكيره نحو التفلسف ويتطلع الى التفسير ويأخذ في سرد الآراء . فها هنا نقطة تحول تبدأ عندها المرحلة الثانية ، وهي - كما سميناها - فترة التفلسف . لقد تكشف العبث من حولنا وأصبح حقيقة ثابتة ، وصار من الضرورى أن يبدأ التفكير الفلسفى عنده من هناك . فاية حركة نحو البناء الفكرى لابد أن تنشأ حول هذا المحور الدائم الفاعلية ، وتنبنى على هذا الأساس البادى الأثر .

فكل انسان فى رأيه ، هو زيزيف .. اننا ندحرج الحجر امامنا مع علمنا بأنه سيعود الى أسفل الجبل من جديد . ولكننا نعلم أيضا أن قيمتنا كبشر تتركز فى استنفاد قوانا على مصطبة العدم . فزيزيف هو الاستاذ الكبير عند كامو - كما كان زارادشت عند نيتشه - وهو الذى شبع الانسانية بروح الاخلاص وعلمها كيف تهبط بالآلهة لترتفع بالأحجار . كل شيء على مايرام فى نظره ، والعالم لا يتصف بخير أو بشر - ويكفى لارواء التعطش فى قلوب الأفراد أن يجهدوا أنفسهم فى حركة التصعيد نحو القمم . ونقطة البدء دائما هى الاعتراف بأن زيزيف سعيد .. سعيد بوعيه وقبوله لأحواله وتفانيه من أجل عمله الانسانى وتضحيته فى عالم بغير تأييد ولا رعاية .

وهنا نجد أنفسنا بازاء لمحات من فلسفات قديمة ترد فى غضون اقواله وتسرى بين السطور فى أقاصيصه . اذ نجد منه قبولا لوجوده المهدد بالفناء ونجد لديه استشعارا بالفرحة نتيجة لهذه المحدودية فى المعاش الانسانى .. انه يستمد فرحه المباشر من وجوده ويلتمس رضاءه الشخصى فى حياته السالكة سبيل العدم . ومأساة المصير لا تأتى الا من فناء هذا الجسد ، مع أنه ، وحده ، عنصر الخير فى هذا العالم . وليس أمامنا الا أن نستنفد قوى الجسوم وأن ننتهب لذات الحس وأن نوسع من نطاق تجاربنا الممكنة .

ولكننا فى الحقيقة مضطرون الى أن نفرق بينه وبين الرواقية ، فأصحاب المذهب الاخير لا يطلقون اسم العبث على مايعجزون عن فهمه ويعتقدون بوجود مبدأ خفى للكون وسر مكنون للحياة . كذلك يستسلم الرواقى للمصير ويحاول ادماج ارادته فى ناموس الكون ونظام العالم ، ويجعل رغباته تحت تصرف القدر . ويحاول الرواقى فضلا عن هذا احتقار شهواته وتحدى ميوله .. بخلاف مايتصف به الانسان الواقف

على العبث عن نصرة عواطفه وتحمسه للانطلاق والتحرر . وهكذا نجد أنفسنا مضطرين الى أن نتلمس عناصر الرواقية في تفكيره بحذر .

ويشهد كامو الحرب الأخيرة ويلمس بنفسه آلام البشرية ، ويعاني من قريب مشكلات الانسان الحائر بين أطماعه ومصالح الآخرين ، فنجد نفسه وقد بدأت تتبلور وروحه وقد أخذت تتشكل بصوره أخلاقية جديدة . وتكون هذه هي المرحلة الثالثة والاخيرة ، مرحلة التفكير الأخلاقي . والواقع أنه مادام العبث هو ماهية الوجود ، وما دامت اللامعقولية هي نسيج الحياة ، فلا بد أن نكون الاحساس بالتفاهة ، والفرحة المخمورة بنشوة العيش المجهول ، والعاطفة المشبوبة بالرغبة في العمل الخالي من هدف ، مصدر الوحي الأصيل في أسلوبه الأخلاقي .

قد يرى البعض في هذا تناقضا وسخفا .. ولكن ما أحب هذا التناقض وذلك السخف اليه ! فانسياقنا على هذا النحو هو وحده الذي سيعطي لكل تصرف وزنه الانساني وقيمته الفردية . ويكفي أن نكون ذا نظرة عقلية نحو الحياة لتقيم أخلاقا ، ولا شك أن كامو يسلك هذه النظرة . وأولئك الذين يرون في الأمر خطورة انما يتولد عندهم هذا الشعور من تعريفهم للاخلاق .. فلها في نظرهم صورة تقليدية متصلة بالاحكام الفاضلة ، ومتخومة بالقواعد والاصول الذوقية .. مع أننا لو تساءلنا ببساطة : ماذا تكون الأخلاق ؟ لوجدناها لاتعدو أن تكون اختيارا لموقف بالذات من أجل توطيد المصير الفردي . وأخلاق كامو تبدأ من الفرد ، ولكنها تمضي في سبيلها حتى تأخذ في النهاية شكلا جماعيا .

ويتم هذا بطريقة واضحة وعلى نمط معين بمجرد اتفاق الناس على مواجهة العالم ومحاربة الشر ومقاومة العبث . فنحن أعداء للعالم ، وتأخذ عداوتنا مظهر المعارضة والانكار ، وباجتماعنا حول هذا الشعور وبالتفافنا حول ذلك الاعتقاد ، ترتسم على أفعالنا معالم التجمهر وتتشرب حركتنا بروح التعاون ، وينتهي الفرد لتبدأ الجماعة . وهكذا تصير رغبة الانسان رغبة انسانية .. ففي أول الأمر وضع الفرد لنفسه قيما خاصة مليئة بالغرور والايمان بالعبث . ثم اتحد الأفراد بنفس الفكر وعلى هذا الأساس عينه في صراع جماعي ازاء العبث الكوني، فوضعوا قيما مشتركة عبارة عن العدالة واحترام الفكر وتقدير المشاعر والتحالف على شكل صداقة انسانية . وهكذا تتأسس الأخلاق بايعاز من الصراع الأخوي ضد قوى الطبيعة .

بل هكذا يشترك كامو في الصراع السياسي وينازل الشر والتعاسة عمليا ثم يمضي بين الناس كانسان متميز بارادة الخير . وهنا يولد الدكتور

ريبه فى قصة الطاعون ، فالسعادة ينبغى أن تكون هـدفا لكل حيـوية انسانية ، ولا بد على الدوام من نشدان الخير . وليس هناك مثل أوضح من الدكتور ريبه فى التعبير عن الثورة التى تهب اعلانا عن ضمير الانسان وهو بصدد معاناته من جراء وضعه مع الآخرين .

٥ ـ اليكسيس كاريل (١)

عقلية من تلك العقليات الخصبة التى افادتها الخبرة أكثر مما افادتها المعلومات ، وذهن صوفى متطلع الى معانى الحياة بين المظاهر المعاشية دون توقف عن حدود المسطور والمقروء ، فهو مثال الرجل الذى يحس الانسان عند قراءته بانه فى حضرة مفكر ابتعد عن التفاصيل والتفت الى الكليات ونظر فى حقائق الأمور ، لا من حيث هى مبحث موقوف على نوع خاص من أنواع الدراسة ، وانما من حيث هى مجال للتأمل والتدبر فى كل حين ، وعند كل انسان . فثقافته أكبر من تعليمه ، وتربيته أكثر من معرفته ، فجاءت كتبه حية ينبض فيها الدم ، عميقة تأسر اللب ، واضحة وضوح العبقرية المتزنة بعد أن اضطربت فى كينيها عصارة العلم والفلسفة والأدب جميعا .

ذلك هو الكسيس كاريل مؤلف كتاب «الانسان ذلك المجهول» ولد فى فرنسا بالقرب من ليون فى سنة ١٨٧٣ . وبعد أن نال الدكتوراه ودرجة أخرى فى العلوم سافر الى الولايات المتحدة عام ١٩٠٥ حيث اشترك فى معهد روكفلر للأبحاث الطبية بنيويورك ولم يعد من هناك الى فرنسا مرة أخرى الا بعد أربع وثلاثين سنة أى فى عام ١٩٣٩ ، واشترك بعد هذا فى أعمال حربية حتى نوفمبر من عام ١٩٤٤ حيث مات تاركا تراثا علميا رائعا ومخلفا بعض الكتب من غير اتمام . ومن مؤلفاته كتاب عن الصلاة وكتاب بعنوان (الطب الرسمى وطب الزندقة) وقصة كتبها فى سن الثلاثين بعنوان (رحلة مدينةلورد) . وهذه القصة يوحى من وولا ومطبوعة فى مجموعة تضم يوميات وتأملات وابتهالات . أما كتابه عن « سير الحياة » فقد كان يزمع ان يجعله على طراز الانسان ذلك المجهول ومكملا له . اذ جاء كتابه الانسان ذلك المجهول فريدا فى نمطه ، فذا فى نوعه ، ومشجعا له على أن يتبعه بآخر من نفس الطراز . وقد اشتهر هذا الكتاب فى الاوساط الثقافية جميعها : أوربية وشرقية ، لما فيه من تجربة انسانية عميقة ونظرة علمية ممتزجة بروح صوفية جارفة .

---

(١) Dr. Alexis Carrel

وقد حاول كاريل أن يوقف هذا الكتاب بصفحاته الثلاثمائة على دراسة الانسان من نواحيه المختلفة ، •وكان يؤمن بانه لا بد من أن نعطى تخطيطا عاما لما تقدمه لنا العلوم المختلفة من المساعدات اذا شئنا أن ندرك حقيقة ذواتنا وان نقف على ماهية نفوسنا • ومن الضرورى فى رأيه — علاوة على ذلك — أن نصف فى تدقيق شامل وفى تفصيل كامل تلك العمليات الطبيعية والكيميائية والفسيولوجية التى تختفى من وراء ذلك الاتساق الاجمالى فى حركاتنا وأفكارنا • وكان مقدرا لهذا العمل أن يكون مستحيلا لولم تسمح لنا أساليب المعيشة فى العصر الحديث من الملاحظة والتجريب ، ولو لم تقدم لنا المعونة من أجل تحقيق هذه الرغبة الهائلة • فبفضل المنشئات العلمية التى تعنى بالنواحى المختلفة من الانسان استطاع الدكتور كاريل أن يمد التفاته وأن يرعى بنفسه مجالات الحيوية الكثيرة لدى الأفراد •

وليس لكتابه هذا من غرض كما يقول هو نفسه الا أن يجعل تحت أيدى الناس مجموعة من النتائج العملية والحقائق الخاصة بالكائن البشرى الذى يحيا فى هذه الفترة بالذات • فعلى هذا النحو يمكننا أن نلمس جوانب الضعف فى مدنيتنا ونحس بما بدا يظهر عليها من أعراض التهالك والانهيار • فاذا صح أن هناك طائفة معينة نخصها بهذا الكتاب الذى بين ايدينا فانها تلك الطائفة التى آثرت الهروب من حياتنا الاجتماعية والافلات من أسر عاداتنا الحديثة وقيودنا المصطنعة • والكسيس كاريل نفسه واحد من هؤلاء ؛ اذ آثر فى آخر أيامه أن يعتزل فى جزيرة سانت جيلدا حيث أمضى بقية عمره •

وبالتأمل كاريل حياة المجتمع الحديث أحس بأننا قد شغلتنا المسائل الشكلية عن أمور جوهرية فى غاية الأهمية بالنسبة الى الانسان فى معاشه وتصرفه ووجوده • ولعل حياتنا اليوم قد غدت أكثر صعوبة وتعقيدا وأشد اضطرابا وأدعى للتفكير فى أمر موقفنا منها بعد كل هذه التغيرات • واذا كان للعلم فى حد ذاته قيمة ما ، فذلك لأنه يؤثر فى كياننا بأجمعه ويجعلنا نرتد الى أنفسنا ونناقش أعمالنا ونجدد أخلاقنا • أما أن يكون العلم مدعاة للانشغال عن الانسان بهذه الاشياء العارضة فى حياتنا ، وبهذه المظاهر التى تنأى بنا عن الذوق والخير والصحة ، فذلك أكبر دليل على اننا لم نخطط للثورة التى احدثناها بايدينا ، ولم نعد العدة من أجل أن نوجد مثالا حيويا يحقق آمال الانسان وأمانيه قبل أن يرضى مطامعه وشهواته •

ومن هنا حاول كاريل أن يؤكد ظاهرة التكيف وأن يضعها فى

المرتبة الأولى من مظاهر الحيوية الانسانية . وذلك طبيعي بالنسبة الى عقليته التى ترى ضرورة المواءمة بين علوم العصر الحاضر وبين حياة الانسان فى المجتمع . فالعلم الذى لا يفيد فى استناد الانسان اليه عند حل مشاكله المختلفة لا ينفع فى شىء ولا يؤدى الى نتيجة ذات قيمة . وظاهرة التكيف هى الأمل الوحيد الذى يفتح أمام الانسان منفذا الى حياة مستقيمة كريمة بازاء أحداث الحياة ودلائل الحضارة . ثم ان الدكتور كاريل يؤكدها ويبين خطرها وهو يعلم أن الامر لا يقتصر على الاستفادة من جانبها الفسيولوجى ، وانما يمتد أكثر فأكثر الى الناحية الاجتماعية وهى الناحية الجديرة باعتبارنا لما تتصف به من الآدمية . فالمفكرون والفلاسفة يعرفون ظاهرة الجسم الطبيعية فى تكيفه مع البيئة ومع الحرارة والبرودة ومع المؤثرات الخارجية ، ويعلمون أنه قد كان من المستحيل على الأطباء أن يتقدموا قيد أنملة فى علوم الجراحة والتضميد لولم تكن هذه الظاهرة محل عنايتهم واهتمامهم . ولا بد لهم بعد ذلك أن يتعظوا بالتقدم الهائل الذى أحرزه الاطباء نتيجة لالتفاتهم الى هذه الحقيقة . اذ أنهم يستطيعون فى بابهم أن يقيموا علوما فى غاية من الخطورة على أســـــاس من بحثهم لظاهرة التكيف الاجتماعى .

فالعمليات الحيوية العقلية تجنح الى خدمة الفرد واعانته على أداء مهماته . مثال ذلك أن الانسان يندفع عادة وراء فضوله ورغبته الجنسية ، وطموحه وحبه للمال حتى يجد نفسه فى أجواء غير مألوفة لديه أو لعلها تصل الى درجة المعاداة له . وها هنا يتحقق من ضرورة الغلبة والانتصار على العناصر التى تحيط به ، أو أن يكبت الدوافع التى تشب فى صدره وتتأجج فى خاطره . ومن المستحيل أن يتم لنا العمل الأخير للقضاء على النزعات الباطنة من غير أن تعنى بالتكوين الفردى المستقل للانسان . أما عن العمل الاول ، وأعنى به الغلبة والصراع مع العناصر المحيطة والظروف المجتمعة ، فلا شك أن الانسان يحتاج عند النزول اليه والاشتباك فيه الى قوة شخصية وطاقة نفسية تعينه على أن يطمح ولا يطمع ، وأن تمتد يده بالحق ، وأن يضرب فى صفوف الخير ، وأن يسعى بغير أن يسىء سعيه الى الآخرين . ليس هذا فحسب . وانما يدخل ضمن عملية التكيف الاجتماعى هرب الانسان عند اللزوم . فالهرب لا بد منه فى كثير من الاحيان وخاصة عندما يستحيل النمو الصحيح والتكامل المشروط مع المجتمع الذى نعيش فيه .

فهناك أشخاص لا يستطيعون أبدا أن يتكيفوا مع الجماعة . من بين هؤلاء ضعاف العقول ، ومن بينهم من سلم عقله ولكنه أمضى فترة طويلة

بين الاشرار والأوغاد حتى استحال عليه أن يعود من جديد فيتكيف مع الحياة الاجتماعية السليمة • وان لم يستطع علماء الاجتماع أن يستفيدوا من هذه الظاهرة فاغلب الظن أن علومهم ستكون قليلة النفع بالنسبة الى المستقبل • ومن هذا كله نرى أن أهم مافي ظاهرة التكيف هو أنها تفتح أبواب الأمل للانسان المسكين في تقدمه وارتقائه الذي يحدث على صورة وثبات ونهضات متفاوتة أو حركات طورية مستديمة •

ثم في هذا الكتاب الذي وضعه كاريل تفصيل دقيق لفكرة الزمن • ولأول مرة في تاريخ علم النفس يأتي باحث ليقدم مثل هذه الدراسات القوية العميقة في آن واحد • لقد حاول أن يحدد أنواع الزمن فجاءت اربعة ، من بينها زمن جديد بالمرة هو الزمن الفسيولوجي • وكما استطاع كاريل أن ينتقل بظاهرة التكيف من مجالها العضوى المحدود الى مجالات الحياة الفسيحة ، حاول ها هنا في كلامه عن الزمن أن يبرز اهمية الزمن الفسيولوجي من الناحية البيئية الخالصة • وهو في أصله عبارة عن الوقت الذي يستغرقه الجرح حتى يلتئم أو الذي يمر على العضو الجسدي ابان تكوينه •

وتكلم بافاضة عن الزمن النفسي فقال انه نوع من القياس الشعوري لكمية العواطف والانفعالات التي تتدفق من باطن الوجدان ومن داخلية الفؤاد ساعة تأثره وتجاوبه مع الوقائع الجارية في حياتنا الخاصة أو العامة • واذا كان يمكننا القول بأن الزمن النفسي يعتمد على شيء سواه فلن يكون ذلك الشيء غير الذاكرة الانسانية • ان الذاكرة هي التي تجعلنا نحس بمرور الزمن وبتواصله على قدر ما تعيننا الأحداث في الخارج أو تصوراتنا الخاصة داخل نفوسنا • والدليل على ذلك أن تكوين شخصيتنا على وجه التعميم قائم على أساس من تذكرنا للتاريخ الفردي واستحضارنا لما جرى لنا في الأيام الماضية •

والملاحظة الثانية التي يسوقها كاريل في تعليقه على الزمن النفسي هي التي يعتمد عليها في تأييد وجه الاختلاف والتباعد بين كل من الزمن الفزيائي والزمن النفساني • فها هنا يذكر أن الزمن الطبيعي (الفزيائي) الذي يمضي علينا في سن الطفولة والبلوغ لايزيد على ثمانية عشر عاما ، بينما تزيد سنوات النضوج والشيخوخة في عمر الفرد على الخمسين أو الستين • فالانسان يبدأ بفترة نمو قصيرة ثم تعقبها فترة تمام وانحلال طويلة • ومع هذا فان الزمن الفزيائي يفقد كل قيمة هنا تبعا لشعور الانسان بأن سنوات الطفولة طويلة وبطيئة بينما يحس أن السنوات تكون قصيرة جدا أثناء الشيخوخة • وهذا يثبت مفارقة عجيبة ويبرهن

على أن الزمن النفسى محل اختلاف دائما فى تقديره والاحساس به وتعداد جزئياته عند الأفراد ·

وهناك يجرى قلم كاريل بفقرة تعد من أرفع ألوان الكتابة الأدبية · يقول « تبدو لنا أيام طفولتنا كما لو كانت بطيئة جدا · أما أيام نضجنا فتمتاز بسرعتها التى تبعث على الفزع · وقد يكون هذا الشعور ناجما عن أننا نضع الزمن الطبيعى بطريقة لا شعورية داخل اطار المدة · ويبدو لنا الزمن الطبيعى مختلفا من غير شك عن تلك المدة بصورة عكسية · اذ ينزلق الزمن الطبيعى بسرعة واحدة بينما تنقص سرعتنا نحن دائما · ويشبه ذلك نهرا كبيرا يجرى فى سهل ، ويمشى فى ذلك السهل انسان نشيط محاذيا النهر منذ طلوع النهار · وتبدو له المياه آنئذ كسولة ولكنها تزيد من سرعتها شيئا فشيئا · وعند الظهيرة لا تسمح المياه لذلك الانسان النشيط بأن يتخطاها ·· أما اذا اقترب المساء فانها تضاعف من سرعتها ، وغالبا ما يقف الانسان بينما يمضى النهر فى طريقه بغير اشفاق · والحق أن النهر لم يغير قط من سرعته ولكن سرعة خطوتنا هى التى نقصت · ومن الممكن أن نعزو البطء الظاهر فى بدء الحياة ، وقصر المدة الختامية الى أن السنة كما نعلم تمثل لدى الطفل والشيخ نسبا مختلفة من حياتيهما الماضيتين ومع ذلك فان الأكثر احتمالا هو أننا ندرك ادراكا غامضا مضى زماننا الداخلى الذى يبطىء الى غير حد والذى يتمثل فى عملياتنا الفسيولوجية ·وكل منا هو الانسان الذى يجرى على طول النهر ويعجب حينما يشهد تزايد سرعة مرور المياه » ·

وأخطر وأهم من هذا كله ما يقوله الكسيس كاريل عن ظاهرة التصوف ، والذى يمتاز به هذا الجانب النظرى فى عرضه هو أنه امتزج بروحه وصادف تجاوبا مع نفسه ولاقى ميلا واندفاعا هائلين من داخلية ذاته يؤيدان تفكيره وهواه · وحماس كاريل النظرى فى العرض الفلسفى لهذه الظاهرة لم يكن مجردا من التجربة الشخصية ولم يكن محروما من التأييد الحيوى · فكاريل متصوف قبل أن يكون فى عداد العلماء ، وجرت عليه نزعته تلك متاعب كثيرة ، اذ اعتبره رجال الكنيسة خارجا على أحكام الدين · وبعض أقواله تذكرنا بالوثنيين الأقدمين · قال فى يومية بتاريخ ٣١ يوليه سنة ١٩٤١ : « يستطيع الدين بقدرة فائقة أن يعين الانسان على ملاحظة قواعد الحياة بناء على مايضيفه العنصر العاطفى الى العنصر العقلى · ان الناس مهيئون على نحو يجعلهم محتاجين الى التجاوب مع كائن حى أكثر من تجاوبهم مع فكرة ما · وكثير من الناس قد ضحى بحياته من أجل وطنه ، ولكن التضحية تكون أكثر امتاعا اذا كان موتهم

من أجل نابليون ، ان حب الرجل أقوى من حب الفكرة ، ان الراهبة التى تقوم متهوكة فى الرابعة صباحا كيما تبدأ عملا لا ينتهى أبدا ، انما تبذل هذا المجهود المخيف حبا فى المسيح وحبا للمساكين والصغار ، وليس ذلك من الشعور بالغيرية أومن الرغبة فى شغل عمل بين الناس ، ولذلك فان الدين يبث فى السلوك عنصرا عاطفيا ، وهذا الكلام على صحته وعمقه لا يلائم جماعة المتدينين الذين يريدون التجريد ويزعمون الخلاص فى تجربة الروح بين أجراس الكنيسة وانشاد الآباء .

ومن ابتهالاته التى نشرت فى نهاية قصة مدينة لورد قوله : الهى : اشكرك لانك حفظت لى الحياة أمدا أطول من الامد الذى خصصت به زملائى الاقدمين . قبل أن تطوى الكتاب هبنى من لدنك فضلا يرينى ماخفى على حتى الآن . لقد كانت حياتى كالصحراء بسبب حرمانى من معرفتك .. فلتأمر على الرغم من الخريف بأن تزهر الصحراء . وستكون كل دقيقة من الايام التى تبقت لى موقوفة لجلالتك ، ولا أطمع فى شىء من أجل نفسى سوى رحماك . ومابقى بين يديك كالدخان الذى تحمله الرياح . فأعطنى النور حتى أقوى على اعانة أولئك الذين أحبهم . ومن كلامه أيضا فى هذا الباب : الهى : خذ بزمامى بعد أن تهت فى الظلام . وسأفعل كل ماتوحى على ارادتك بفعله . ينبغى أن أقترب من جلالك يا الهى بكل نقاء وتضرع . فكيف أصلح الشر الذى تسببت فيه للآخرين وأتى اليوم خيرا كنت قد قصرت عن فعله ؟

ومن ابتهاله ليلة عيد الميلاد : أى الهى . كم آسف لاننى لم استطع ان أفهم أشياء من العبث أن تحاول فهمها . فالحياة لا تحتوى على الفهم وانما على الحب ومساعدة الغير والصلاة والقيام بالأفعال . فليكن أجلى متأخرا يا الهى ، ولتأمر بأن تظل الصفحة الأخيرة من الكتاب غير مكتوبة حتى يمكن أن يضاف فصل آخر الى هذا الكتاب الفاسد . تكلم فعبدك المغير منصت لك . انه يهبك مابقى له ، ويضحى من أجلك بحياته كما لو كانت صلاة . انه يطلب اليك أن تهديه سواء السبيل .. سبيل البسطاء والمحبين والمصلين فاغفر له كل الاخطاء التى جناها فى حياته . واعط النور من كان جاهلا بالمرة . فكل لحظة من الزمن تسمح له بأن يحياها ستمر لتحقيق مرادك فى السبيل الذى تختاره أنت من أجله . أى الهى . فى هذا اليوم الذى يعيد ذكرى ميلاد ولدك ، أجعل منك النهاية الكلية لذاتى ، وأرسم عليك حدودى آسفا لأننى قد مررت خلال الحياة كالاعمى .

فالى هؤلاء الذين يؤمنون بالباطن من أهل التصوف أقدم هذه الشخصية التى آمنت بالروح وهى فى أسفل مباحث المادة ، وتشربت

بالنزعة الصوفية وهي في غمار العلم الخاص ، واستطاعت أن تنفذ الى السماء بين ضوضاء المدنية المترفة وجلبة الحياة الصـــارخة وناموس الطبيعة المبسوط .

٦ ـ ألكسيس كاريل والانسان ذلك المجهول

يقول كاريل في مقدمة كتابه : ان الذي الف هـــذا الكتاب ليس فيلسوفا وانما هو رجل من رجال العلم . لقد أمضى الجزء الاكبر من حياته في المعامل يدرس الكائنات الحية ، وأمضى جزءا آخر من حياته في العالم الفسيح يتأمل الناس ويحاول أن يفهمهم . وليس يدعى معرفة الأشـــياء التي توجد في مجال خارج عن المجال العلمي .

يبدأ كاريل كتابه بفصل عن ضرورة معرفتنا لانفسنا يفرق فيه بين العلوم التي تدرس المادة الجامدة والعلوم التي تدرس الكائنات الحية. يقول ان هذه العلوم الأخيرة وما يتعلق منها خصوصا بالفردية الانسانية لم يتقدم على نحو ماتقدمت علوم المادة الجامدة ، ولا يزال حتى اليوم في مرحلته الوصفية . فالانسان كل لا ينقسم ومع ذلك فهو يبلغ درجة كبيرة جدا من التعقيد . ولا يوجد هناك منهج واحد يصلح لدراسته وانما يمكن افهام ذلك من وجهات نظر مختلفة ومن نواح متعددة .

ويعزو كاريل تأخرنا في علومنا الخاصة بالانسان الى ثلاث مسائل: أولاها : طريقة الحياة التي كان يحياها آباؤنا . وثانيتها : تعقد طبائعنا وثالثتها : بناؤنا الروحي . ولا شك في ان التطبيقات العلمية التي جرت عقب ظهور الاكتشافات الحديثة قد حولت من نظام وجودنا المـادي والعقلي واثرت فينا تأثيرا عميقا . وأهم من هذا كله أنها ردتنا الى نفوسنا ردا عنيفا، وجعلتنا نستشعر فداحة الجرم الذي ارتكبناه في حق الانسان حينما أهملنــاه طيلة هـــذه الدهور وبذلنــا كل اهتمامنـــا من أجـــل الأشـــياء الموجودة في الخارج . ان البراعة في الأداء العلمي وفي البحوث المنهجية وفي التطبيقات النظرية والعملية هي أكبر دليل على أننا قد شغلنا بهذه الأشياء الى الحد الذي جعلنا ننسى أنفسنا ونطوي وجـــودنا ونهمل كياننا .

وقد كان الأولى دائما أن يكون الانسان مقياسا لكل شيء ، فاذا بنا ننظر الآن لنراه غريبا في هذا الوجود ، ونحس بشذوذه فوق الأرض التي هي من خلقه واعداده ، ويرجع السبب في ذلك الى انه لم يستطع ان ينظم العالم من أجل نفســـه ، ولم يملك غـير معرفة وضيعة ســاذجة بطبيعته

الخاصة . ويمكنك أن تتأكد من ذلك بأن تراقب الدول ذات الحضـــارات والمدنيات الصناعية فتجد أنها هى الأصل فى الانحـــلال الذى يدفعنا مسرعين كيما نعود الى البربرية والتوحش . فالحق أن مدنيتنا ومدنيات الذين سبقونا قد خلقت أحوالا سيصعب على الانسان أن يحيا فيها ، وسيجد مشقة فى أن يجاريها مجاراة معقولة . وبؤس الانسان فى هذه الظروف انما يكشف لنا عن جوهر وجوده ويرينا أنه فى انقطاعه وغربته بين مظاهر المدنية الحديثة ، لا يأتس الى التقدم الملحوظ فى المنشآت السياسية والاقتصادية والاجتماعية ويحس بالقلق من جراء التأخر فى علوم الحياة وعلوم الانسان . ودواء كل ما يعانيه الانسان فى الوقت الحاضر من الآلام والمخاوف كما نرى هو شىء واحد وأعنى به تلك المعرفة العميقة بذواتنا والالمام الكافى بدخائل نفوسنا .

ويفرد كاريل فصولا خاصة بمظاهر الحيوية الانسانية من جسمية ونفسية وعقلية حتى يأتى الى هذا الباب الذى نعده من أهم ابواب الكتاب وهو الذى يدرس ظاهرة التصوف .

يقول صاحبنا انه قد بدأ يجد متعة فى دراسة الزهد والتصـوف وقتما بدأ يهتم بالظواهر التى تنبع من باطن النفس الانسانية وما وراءها، لقد تعرف على بعض المتصوفة والقديسين واطلع على كثير من حقـــائق التصوف ولا يسعه بعد هذا الا أن يعترف بوجوده وأن يقر كينونته . ولا يرضى عن هذا بطبيعة الحال بعض الحرفيين من رجال الدين أو العلماء المتخصصين ومع ذلك فهو لا يملك - كما يقول - الا أن يضع التصوف بين مظاهر الحيوية الانسانية الأصلية . فالحق - وهذا هو الغريب فى رأى كاريل - أن الانسانية قد تأثرت بالمشرب الدينى أكثر مما تأثرت بالفكر الفلسفى ويعيب كاريل على الحضارة الحديثة انها قد جعلت الناس - حتى المتدينين يبتذلون هذه الظاهرة وينسون دلالتها القديمة . ثم يقول : « لابد من أن نقبل تجربة الصوفية كما يعطونها لنا ويستطيع اولئك الذين عاشوا ، هم انفسهم ، حياة الصلاة ان يحكموا عليها : فالبحث عن الله مشكلة شخصية بحتة فى الواقع ، ويميل الانسان - بفضل حيوية شعورية خاصة - نحو حقيقة خفية تقطن العالم المادى وتمتد خارجه ، ثم يلقى بنفسه فى أشجع مخاطرة يمكنه أن يجرؤ عليها . وحينئذ يمكننا أن نعتبره بطلا أو مجنونا ولكن لاينبغى علينا أن نتساءل ما اذا كانت التجربة الصوفية كاذبة أو صادقة او ما اذا كانت تمثل رحلة تقوم بهـا الروح خارج حدود عالمنا واحتكاكا بالذات العلية ؟ ويجب علينا أن نرضى

بأن تأخذ عنها فكرة عملية ، فهى فاعلية فى ذاتها وتعطى من يزاولهـا مايطلبه : القدرة على ضبط النفس والسلام والغنى الداخلى والقوة والحب والله .

وتبقى من الكتاب بعد ذلك أربعة فصول ، يتحدث احدها عن الزمن الداخلى ويتحدث ثانيها عن وظائف التكيف والثالث تحت عنوان الفـرد والرابع أو الاخير يتعلق باعادة بناء الانسان من جديد . وحديثه فى اول هذه الفصول الاربعة النهائية عن الزمن يعد من أجمل وأقوى الأحاديث التى قيلت فى هذا الموضوع بالذات .

وهناك انواع من الزمن : زمن طبيعى وزمن رياضى وزمن نفسى وزمن فسيولوجى . أما عن حقيقة الزمن الأول فهى تختلف تبعا للاشياء التى تدخل فى اعتبارنا . فالزمن الذى نلاحظه فى الطبيعة لا يملك وجودا خاصا ، انه مجرد طريقة لوجود الأشياء . أما الزمن الرياضى فنحن نخلقه بجزئياته خلقا ، وهو تجريد لا يمكن الاستغناء عنه فى بناء العلم . ويمكن أن نشبهه بخط مستقيم ، تمثل كل نقطة متتابعة فيه لحظة من اللحظات . وقد استبدلت هذه الفكرة منذ عهد جاليليو بتلك التى تجليها من الملاحظة المباشرة للطبيعة . أما فلاسفة العصور الوسطى فقد نظروا الى الزمن بوصفه عاملا يحيل المجردات الى وقائع مجسمة ، وهذا الفهم أشبه بفهم منكوفسكى منه بفهم جاليليو . وعندهم كما عند منكوفسكى وآينشتين وعلماء الطبيعة المحدثين أن الزمن فى الطبيعة يلازم المكان ملازمة تامة .

أما الزمن الداخلى بنوعيه النفسى والفسيولوجى فهو تعبير عن تغيرات الجسم وافعاله الحيوية خلال المعيشة ، ويعادل التتابع الذى لا تقطع فيه لحالاتنا البنائية والخلطية بجوانبها الفسـيولوجية والعقلية التى تكـون شخصيتنا . وهو بعد نفوسنا من ناحية الجسد ومن ناحية الروح : والحق أن الزمن الفسيولوجى ، وهو أحد فرعى الزمن الداخلى ، ينظر اليه بوصفه بعدا ثابتا مكونا من سلسلة التحولات العضوية فى الكائن البشرى منذ ادراكه الى موته . ويمكن اعتباره حركة مثل الحالات المتتابعة التى تبنى بعدنا الرابع تحت أنظارنا .

ومعنى هذا أنه يمكن وضعه جنبا الى جنب مع الزمن الطبيعى الذى يسجل التغيرات فى الأشياء الخارجية أو فى الطبائع الجامدة . اما الوجه الآخر للزمن الداخلى وهو الزمن النفسى فيمكن الدخول اليه من باطن الشعور حيث لا نسجل زمنا طبيعيا وانما نسجل حركة الشعور نفسه ، وهى سلسلة الحالات التى تتواتر من تأثير منبه يأتى من الخارج . فالزمن

أو المدة العقلية ليست لحظة تأتى بعد لحظة وانما هو التقدم المستمر للماضى ولا يمكن تحديد مدى الحركة المتاصلة فى الشعور · ويلاحظ فى القياس الفردى الذى نتبعه فى قياس الزمن الطبيعى لا يصلح عاما على الاطلاق فى كلا الزمنين ، الفسيولوجى والنفسى ، لأن الأفراد يختلفون فى أمد النمو الجسمى كما يختلفون فى مدى التقدير الشعورى · فلا يمكن الاتفاق على تحديد كمى مضبوط بين كل الأفراد ويقول العقاد فى هذا المعنى :

لحظة ترفع عمرى حقبــا متصــلات
رب عمر طال بالر فعـة لا بالسنوات
كالسنوات تراها فى شباك الحلقات
رب آباد تجلـت من كوى مختلفات
وقطيرات زمـان ملأت كاس حياة

اما عن وظائف التكيف فى الفصل التالى فيقول كاريل ان الانسـان يتركب من مادة طرية متغيرة قابلة لأن تتفكك فى بعض الساعات · ومع ذلك فهو يدوم مدة أطول مما لو كان قد صنع من الفولاذ ، وهو لا يبقى فحسب ؟ وانما يتغلب دائما على الصعاب والأخطار التى تكون فى الخارج أو فى الوسط الذى يعيش فيه ، ويصلح اكثر من الحيوانات الأخرى لأن يعيش فى الاجواء المتقلبة ·

وترجع هذه الميزة الى صفة خاصة بجسم الانسان من ناحية الأخلاط والأنسجة ، فيتلقى الحوادث بليونة ظاهرة ويتغير اذا اقتضى الامر بدلا من ان يبلى ويهيىء نفسه دائما لمواجهة ما يجد · وقيمة هذه الظاهرة تبدو بوضوح من انها تبقى على الباطن فلا يتغير ولا يتحول على الرغم من الضعف والليونة فى الأنسجة - وفى التنظيم الحديث لحياة المدنية لم نعط اهتماما لهذه القدرة مع اهميتها البالغة اى بالنسبة لتطور البشر ومع ان كل تحول أو تكيف فى نفوسنا يتم عن احتكاك بمؤثر خارجى ·

والفرد هو الحقيقة الوحيدة التى يمكن العثور عليها فى الطبيعة وهو الشىء الواقعى الماثل بين ايدينا ولا يتم مسماه عن أى تجريد · ويخطو فى هذا الفصل ، السابق على الأخير ، حيث يتكلم عن الفرد ، خطوة جبارة تهز قوائم العلم وترعب أصحاب النظر الوضعى · فالعلم لا يعترف الا بما هو جزئى ولا يتقدم فى مجال البحث الا معتمدا على الأشياء الموجودة التى تخلو من صفة التجريد والتى لا ترتفع الى عالم الفكرة والمثال · اما كاريل فيعارض هذا الرأى ويذهب الى حد الاعتقاد باننا نحتاج معا الى ماهو عام وما هو خاص او ما هو كلى وما هو جزئى اذا ما تصدينا للفرد كموضوع

من موضوعات الدراسة ويقول : ان حقيقة العام والكليات لايمكن الاستغناء عنها فى بناء العلم ، لان روحنا لا تتحرك ببساطة الا بين المجردات • فالافكار هى الحقيقة الوحيدة عند العالم الحديث كما كانت عند افلاطون اذ ان الحقيقة المجردة تعطينا معرفة بالقائم الماثل ، والعام يجعلنا نـــدرك الجزئى ••• بيد أن هذه الافكار تتغير وتنمو بدلا من أن تبقى ثابتة فى جمالها كما أرادها افلاطون ، وذلك عندما ترتوى عقولنا بالماء المتدفق من منبع الحقيقة التجريبية •

فمن هذه الناحية يريد ألكسيس كاريل منا أن نضع كلا من الخاص والعام او الكلى والجزئى فى تصورنا للانسان جنبا الى جنب عندما نقبل على دراسته ونقدم على البحث فى شئونه • ولكنه يعود فيحذرنا من خطر التجريد او النظرة الكلية وينبهنا الى انه ليس من الطبيعى أن يجهـــل المجتمع الحديث الوجود الفردى المستقل •

فالمجتمع الحديث لا يضع فى حسابه الا تلك الموجودات الانسـانية ولا يربط نفسه الى أفراد معينين • وهذا هو الذى أدى الى اختلاط الامور والوقوع فى أشنع الاخطاء• ولو احتفظ المجتمع بالذوات المتوحدة وبالأفراد المستقلين لاستطاع من بعد أن يرتفع بهم وأن يقومهم التقويم الكافى لمواجهة الظروف الحديثة ، ذلك لان هؤلاء الافراد يحتفظون بشخصيتهم ولا يمكن أن ينزلوا بأنفسـهم الى مســتوى الرمز ، ومن هنـا نلاحظ أن اكثر الشخصيات الكبيرة كانت تعزف عن الاختلاط بالنـاس والدخول ضمن طوائف معينة والاندراج تحت صنف خاص •

وفى النهاية اى فى الفصل الأخير من هذا الكتاب الرائع يختتم كاريل كلامه بقوله : ان الساعة قد حانت لنبدأ العمل فى تجديد انفسنا بيد اننا لا نضع الخطة ، فهذه من شأنها أن تكتم انفاس الحقيقة الحيـة داخل أغلفة مغلظة وأن تحول دون اندفاع القوى الخفية كما تحدد المستقبل حسب عقولنا ومواهبنا • لابد وأن ننهض بأنفسنا وأن نمضى قـدما بحيث نحرر أنفســنا من الحرفية العمياء • ولابد ايضا من أن نفض كل امكانياتنا وأن نعمل على تحقيقها بكل ما تتصف به من تعقيد وخصب • ولقد كشفت لنا علوم الحياة عن أهدافنا ووضعت تحت تصرفنا كل الوسائل التى توصلنا اليها • ولكننا لانزال غارقين فى العالم الذى أنشأته علوم المادة الجامدة بدون أية مراعاة لقوانيننا الطبيعية • وهو عالم لم يخلق من أجلنا لانه وليد خطئنا العقلى وجهلنا بانفسنا • ويستحيل أن نتكيف مع هذا العالم • واذن فلا بد من أن نثور عليه وأن نغير قيمه وأن ننظمه

من جديد وفق هوانا . والعلم يجيز لنا اليوم أن ننمي كل قوانا الكامنة فينا . فنحن نعرف ما غمض من آلياتنا الفسيولوجية والعقلية الحيوية وأسباب ضعفنا ، ونعرف أيضا كيف حدنا عن القوانين الطبيعية وكيف لقينا جزاءنا في النهاية ولماذا صرنا نخبط خبط عشواء . وفي نفس الوقت نبدأ في اكتشاف طريق النجاة خلال ضباب الفجر . اذ لأول مرة في تاريخ هذا العالم أمكن مدنية من المدنيات عندما وصلت الى بدء انحلالها أن تقف على أسباب الشر فيها . وقد يحي الانسان كيف يمكنه أن يستغل هذه المعرفة وان يتحاشى بفضل القوة العلمية الخارقة تلك الضربة التي أصابت كل الشعوب الكبيرة في الماضي وينبغي أن تتقدم في الطريق الجديد منذ الآن ...

وهكذا ينتهي ذلك الصوت الحزين ، الذي هو صورة العالم الذي شاهد بعيني رأسه آلام البشرية وعانى بقلبه صعاب الحياة وشق بروحه طريقا بين متاعب الأرض كيما ينفذ بعد الى عليين حيث يستمتع الناس بالحياة الطوبوية بين جدران الواقع السميكة وفي حرارة الايمان القوي ، وعلى صورة الشباب الخالد .

الباب الرابع

الفلسفة الوجودية

١ ـ جان بول سارتر

(الفيلسوف هو رجل يجرب دائما ويرى ويسمع ويشك ويأمل ويحلم بأشياء غريبة .. انه الكائن الذى يهرب غالبا من نفسه ، ويخاف غالبا من نفسه ، ولكن فضوله يرتد به دائما الى نفسه مرة أخرى .)

« نيتشه »

اهم شيء يستوجب النظر فى حياة الاديب وعمله واسلوب تفكيره هو تلك اللفتة الاصيلة التى ينبنى عليها اتجاهه الشخصى فى فهم الحقائق وفى تبين الامور . فليس من المجدى أن يظل الانسان متابعا لقراءاته عن أديب بالذات دون أن يظفر بلمحة أساسية تكشف عن العمود الفقرى الذى يدور حوله انتاج هذا الاديب ودون أن يقف على عتبة من أعتاب فكره . ومن الصعب ولا شك ونحن بصدد فيلسوف اليوم ـ جان بول سارتر ـ أن نجد هذه اللمحة القائمة فى محور أعماله خاصة ، وانه لم يكف بعد عن التأليف ولم يكتف بعدد محدود من المؤلفات ، ولم يكن واضحا تمام الوضوح بالنسبة الى بنى وطنه من النقاد فضلا على أبناء البلاد الاخرى .

ولكن شيئا بسيطا أذكره عن سارتر يكفى لأن يجعلك تعرف تماما قصارى ما يرمى اليه الرجل ومدى ما سوف يحصل عليه من نجاح . شيء واحد بسيط تذكره عن سارتر لتكون فيه الكفاية لرفع هذا الغموض الاسطورى الذى يحيط بالرجل ، فالرجل فرنسى .. وكلمة فرنسى تشير الى طبيعة خاصة فى ذلك الشعب ، وهى انه يميل الى التفكير .. فالشعب الفرنسى واللغة الفرنسية والادب الفرنسى شيء من نتاج العقل .. فأميل الشعوب الى صبغة التفكير هم سكان فرنسا ، وأقرب اللغات الى حديث العقل هى لغة الفرنسيين ، وأكثر الآداب جنوحا الى الذهنية هى آداب الشعب الفرنسى . أستغفر الله ! فان كلمة فرنسا كادت تشير فى قاموس اللغة والآداب الى كلمة تفكير ، ولعلها صارت رمزا فى العالم كله للون من ألوان الثقافة لا مثيل له فى بقية البلاد ولا يسبقه

فى هذا المضمار سابق . ومن هذا كله تنادى الى ان فرنسا امة مفكرة بآدابها ولغتها ولنتاج أبنائها .. انظر الى ديكارت والى اوجست كونت والى بول فاليرى والى أندريه جيد .. فولتير .. مونتسكيو .. بول كلوديل .. كل اولئك انما يثبتون هذا الاتجاه الغالب على العقلية الفرنسية ويؤكدون أن انماط الادب فى العصور القديمة والحديثة انما كان اتجاهها الى التعبير المشرب بالصبغة الفكرية ، وكان هدفها البدء من نقطة اساسية فى تشريح العقول .

وجاء سارتر وأراد أن يخرج على ما هو مالوف لدى الفرنسيين وشاء أن يقلب اتجاه التفكير واسلوب الانتاج بأكمله ، وان يضع علامة المنحنى الادبى الشامل بطريقته فى الكتابة والتأمل . اراد أن يقف على رجليه امام هذا التيار العنيف من تراث لغة بأكملها ، واحتاج الى قوة الابالسة من أجل صراع الامواج . وصاح صيحته فاطاحت باسلوب التفكير القديم ووضعت أساسا جديدا للنظر العقلى . ذلك أن الاقدمين قد اتخذوا من العقل نبراسا لاعمالهم واساسا لفنهم .. اما هو .. أما سارتر .. فقد جعل من الشعور الباطنى نقطة البدء الاولى لكل فن ولكل ادب ولكل فلسفة .. حتى الفلسفة صارت تنبع عنده من داخل الشعور ومن صميم الوجدان . ومن هنا تأتى خطورة الرجل .. ومن هنا نلمح اساس تفكيره فى كل ما أنتج ، ومنهج أدائه فى كل ما اخرج . كان الفرنسيون يعبدون العقل ويتخذونه طابعا خاصا لاعمالهم .. فحاد هو بالتيار وانحرف باتجاهات الفن والأدب الى ساحات الباطن الشعورى يستقى منها المعايير والقيم النقدية . وهذه هى اللفتة الاصلية واللمحة الأساسية التى تستطيع أن تبدأ من عندها فى فهم الرجل وتقديره على السواء .

فى فهمه .. لأن كل مؤلف عليه اسمه لا يخرج عن ان يكون رمية فى الاتجاه نفسه . وفى تقديره ، لأن كل ما ينسب الى سارتر بعد هذا الجهود العنيف الجبار لا يؤدى الى اعطائه قيمته الحقيقية ووزنه الصحيح . أو بمعنى أصح اريد أن نفهم من هذا كله ان اسم سارتر

يشير الى انقلاب تام فى أسلوب التفكير وفى منهج النظر العقلى والادبى وفى التقويم النقدى للمظاهر الفنية .

ولا ينبغى ان يغيب عن انظارنا ، ونحن فى هذا المقام - ان سارتر أو غيره من الفرنسيين الأصلاء لم يكن من الممكن بالنسبة اليهم أن يلتفتوا هذه اللفتة الى طبيعة التفكير نفسها ماداموا هم أنفسهم مشبعين بها ، لايتصورون غيرها ولا يستسيغون سواها . ولكن امكن هذا بالنسبة الى سارتر عندما جاءه الوحى من خارج فرنسا على يدى كيركجارد فى مناقشاته لهيجل وعلى يدى هيدجر فى كتابه عن الوجود والزمان وعن ماهية الميتافيزيقا . وكذلك استطاع أن يتخذ نقطة بدئه من هنالك بعد استلهام كتابات برجسون عن الوجدان أو مايسمونه فى علم النفس بالحدس . فقد كانت هذه البحوث التى دبجها يراع برجسون من أكبر المشجعات له على المضى قدما فى هذا الفتح الجديد . ولا يمنع هذا كله أن يكون سارتر رغم ذلك كله هيجليا بالمعنى الصحيح .

وحينما نقول عن سارتر : انه قد اتخذ أسلوبا فى التفكير ومنهجا فى الاعداد الفنى مغايرا تمام المغايرة ، ان لم يكن معارضا تمام المعارضة ، لأسلوب السابقين عليه فى الاشتغال بالأدب فى فرنسا ... فلا يعنى هذا مجرد تغيير شكلى فى طريقة ادائه ، وانما يعنى انقلابا كاملا فى كل ما تمتد اليه يداه بالتحرير أو التحليل أو التفسير . أو بعبارة دقيقة موجزة ان سارتر قد اعطى ظهره للتراث الفرنسى (أو الانسانى الى حد ما) وبدأ خط السير فى الاتجاه المقابل ، وكان لذلك كله بارز الاصالة واضح الذاتية بادى التحديد .

أقول هذا وأنا أعلم أننا جميعا نجد صعوبة فى النظر الى سارتر بعيوننا الشرقية .. هذه العيون الناعسة الضيقة .. ولهذا كثيرا ما تفسد بين أيدينا كل أقواله ، وتختلط علينا سطور كلماته ، وتضيع علينا كل فرصة من أجل تفهمه والاقبال عليه . ان سارتر يعبر بالحضارة الغربية جسرا ثالثا أو رابعا بينما لازلنا نحن فى مناقشة جواز المرور فوق عتبة الجسر الاول ! ولا أدرى بماذا أصف الفارق الذى يفصل بين حياتنا وحياة ذلك الرجل ، ولكننى أستطيع القول باننا مازلنا فى حاجة الى اعداد وتحضير جديد من أجل مواجهة ذلك المفكر الذى ينتمى الى حضارات لا نزال نحن أبعد ما نكون عنها ، ولا تزال أذواقنا غريبة عليها ، ولا تزال أفكارنا بدائية بالنسبة اليها . ولذلك نحتاج الى شعور خاص نخلقه بأيدينا فى نفوسنا عندما نحاول قراءة مؤلفاته .. نحتاج الى شعور

يقهر عدم الالفة في صدورنا ، ويمحو طبيعة السخرية من كل جديد ، ويجعلنا أكثر مطاوعة الى آخر الشوط .

انظر مثلا وأنا أشرح لك فكرة سارتر عن طبيعة المعرفة ، لن تملك نفسك من الاندهاش من محدودية هذا الرجل ومن ربطه كل نوع من أنواع المعرفة بما هو قائم ماثل.. ليس سارتر من أولئك الذين يتنكرون للميتافيزيقا وليس هو من الماديين المتمسكين بأهداب الواقع ، ولا هو بالمفكر الذي يعلق قيمة كل شيء موجود على أساس حسي.. ولكنه يفوق جميع هؤلاء خطورة عندما يقرر على لسان روكنتان بطل قصته عن « الغثيان » : (الآن عرفت ، ان الاشياء بكاملها هي ما تبدو عليه . أما وراءها فليس ثمة شيء (١)) وهذا التعبير يخيل للقارىء انه جاء عرضا في غضون احدى قصصه لا يمكن ان يكون من ورائه هو نفسه شيء آخر أو أشياء .. ولو حاسبنا سارتر هنا برأيه لمررنا عابرين ، ولكننا سنخالفه وسنخرج على مشيئته . وسنقول ان ثمة أشياء خلف هذه العبارة البسيطة .. يوجد خلف هذه العبارة .. مذهب فكرى متكامل في نظرية المعرفة يتبنى عليه ايماننا الشخصي بالوجود ويقوم على أساسه رأينا في الحياة . يستحيل أن يتقدم الانسان خطوة في ايمانه واعتقاده الخاص بالوجود مالم يتقدم خطوة في مضمار المعرفة وعلى أساس اعتقادك في طريقة المعرفة يتحدد اعتقادك في طبيعة الوجود .

مثال ذلك انني لو آمنت بأن معرفتي للكون وللأشياء القائمة في نطاق الكون محدودة بمقدار ما تؤديه الى الحواس وما ينقله الى النظر والسمع واللمس لكانت فكرتي عن الحياة مخالفة لشخص آخر اعتقد في أن سبيل معرفته للعالم هو الحواس العادية بالاضافة الى الحدس أو الذوق أو الوجدان ، أو بالاضافة الى حاسة سادسة أو سابعة مجهولة . فصورة الكون وطبيعة الحياة كما أتخيلها تنبني على اعترافي بأن طريقة المعرفة هذه أو تلك صحيحة ، وتتوقف على ايماني وتسليمي بوسيلة الاحاطة والالمام بالظاهر الكونية . فالرجل الذي يدين بمذهب الحس في المعرفة ، لا يتصور غير ما يراه هنا وهناك . والرجل الذي يعتقد في الوجود الروحي يتخيل الوجود على صورة من صورة الرجل الحسي عنه . والرجل الذي يرى وسائل أخرى للمعرفة سوى هذه الوسائل المعهودة لدينا يبدو الوجود في عقله أكثر اتساعا ويحتوى الكون في خياله على تفاصيل وجزئيات أكثر . وهكذا الامر .. نوع الوجود الذي يؤمن به المرء متوقف

---

(١) سارتر : الغثيان La Nausée ص ١٢٤ .

دائما على طريقة المعرفة التى يختارها ويفضلها على سواها ويؤمن بها دون غيرها ٠

وكذلك سارتر ٠٠ انه رجل آمن بانه لا وجود فى الوجود لغير ما هو قائم ماثل امامك ٠٠ فهو يؤمن بالموقف ، بالظاهرة ٠ ولا يتعدى فى ايمانه بالموقف أو المناسبة أو الظاهرة الى اكثر مما يبدو فيها ٠ فالظاهرة تكون أساسا للمعرفة على نحو ما تبدو عليه ، ولا يمكنك ان تزيد حرفا أو تضيف خطا الى ما يقدمه اليك المحيط الخارجى ٠ لقد كان عند كانط Kant وجودان : الوجود الظاهرى والوجود الباطنى ٠ أما عند سارتر فلا وجود لغير الظاهر الذى يقدمه اليك الموقف أو المناسبة ٠ وبذلك أحلت نظرية سارتر فى المعرفة موضوعية الظاهرة محل حقيقة الشىء (١)٠ فليس للشىء حقيقة ، وانما ظاهر عام يقدمه للذات العارفة وللانسان الذى يستشعر ما حوله ٠ وبذلك يصير علم الوجود عنده وصفا لظاهر الوجود مثلما يتبدى عليه ويتشكل فيه، بل يمكن القول بأن هذا الظاهر بحسب رأى سارتر فى المعرفة هو نفسه الوجود ٠ وينتهى الامر الى ان يكون الوجود هو جملة النظرات التى يجمعها المرء فى وعيه عن الظواهر العامة المتجلية فى طائفة من المواقف والمناسبات ٠ ويقول سارتر بوضوح تام : « ما دمنا قد حددنا الحقيقة بالظاهرة فيمكننا القول عن الظاهرة أنها ــ تكون « على نحو ما تبدو » ٠ ويضيف قبل هذا عن علم الوجود : « انه لا يعــدو أن يكون وصفا لظاهرة « الكينونة » كما تتمثل ، وعلى نحو ما تظهر ٠ فاذا ربطنا الوجود بالظاهرة واعتقدنا فى الظاهرة أنها الحقيقة الأولى والاخيرة وأنه لا شىء سواها ، كان الوجود جملة من الظواهر وتحددت الحياة بما يقع لنا من مشاهد ونماذج ٠

تصور معى حدود هذه النظرية وتأمل ذاتك وتخيل موقفك من رجل يدعوك مثل هذه الدعوة ويعرض عليك مثل هذا الرأى ٠٠ أنت الشرقى المثقل بانظار الروح وأجواء الفضاء الواسع العريض المملوء بشتى الانفس والجان ٠٠ وقدر فى نفسك ما يتطلبه مثل هذا الموقف من مقدرة وطاقة على تفهم الرأى فى حد ذاته ، فضلا على تقبله والتحمس له ، وستجدنى على صواب تام حينما اخبرتك أننا محتاجون على الاقل الى عقلية مطــاوعة لماشاة هذه الآراء ودراستها وامتحانها (٢) ٠

---

(١) جان بول سارتر : الوجود والعدم ص ١٣ ٠

(٢) تأمل كرد فعل لهذا الموقف مثلا كلام الدكتور عثمان أمين عن الجوانية فى كتابه عن « نظرات فى فكر العقاد » ٠

بوليس هذا هو قصارى نظرية سارتر ولكنه المنفذ الذى تدخل منه الى بقية تفكيره . ولقد شئت أن آتى لك أولا بالصورة الادبية التى ضمنها احدى قصصه ثم أوردت لك النصوص الفلسفية المؤيدة لأريك مدى التلاحم الحاصل بين أجزاء تفكيره وبين قصاصات فنه . بل يمكن أن يتخذ الانسان من هذه النظرة ذاتها مصباحا يستنير به وهو يستعرض جملة أفكار سارتر .. فالانسان مثلا عند سارتر ليس هو بالكائن الضاحك أو المفكر أو القائم من لحم ودم .. انه الانسان الذى يفعل ويتمثل فيما يفعل . فالافعال هى الظاهر الخارجى الذى يكون حقيقة الانسان الباطنة . وبذلك يفرغ الانسان - فى نظر سارتر - ذاته وكيانه بأكملها فى العمل بحيث يصدق المثل القائل بأن المؤلف يدل على انف الكاتب . دعنى اقرأ ما تكتب وساخبرك من تكون ؟! دعنى اتأمل ما تفعل وسأدلك على حقيقة شخصك ؟! فافعالك هى التى تنبىء عن شىء وهى التى تحدد المصير وعندها تنتهى كل حقيقة تتعلق بالفرد . ومن هنا ارتبط الوجود الانسانى بالاعمال والافعال وصار نسيجا تغزله الأصابع .

والحرية تفهم عنده لأول مرة بصورة واقعية .. انه يتصورها كنوع من الاصطدام بين الرغبة الشخصية والموقف الخارجى . ليست الحرية عند سارتر شيئا خياليا يمكن تصوره فحسب أو يمكن تحويله الى صورة ذهنية .. انه شىء واقعى ملموس يمكن الاحساس به عند ارتطام الفكرة الخاصة بالمدى البعيد الذى يفصلها عن دائرة التحقيق . فالحرية نفسها تمتزج فى الخارج بظروف الموقف من أجل ان تبرز عقباتها . ان فقد شىء من الاشياء لا يعنى فقدا الا اذا كان احساسا بفقد ، والحاجة لاتشير الى مدلول ما لم تكن هناك شخصية تحس بالحاجة . وكذلك الحرية لا تتوافر الا بعامل الشعور وهو يتطاحن مع امكانيات الموقف المعين . وهذا هو ما لم يفهمه أصحابنا الادعياء ممن تهكموا فى كتاباتهم عن الوجودية وعن خرافة الميتافيزيقا وعن النظرات المبنية على أساس التقدم فى مضمار الفكر والفهم الحقيقى لمقتضيات الاشتغال بالعلوم الفلسفية . اما هم فقد أخذوا يلوحون فى الجو الأدبى بالغباء الذى يتسم به سارتر ، لانه زعم أن الشعب الفرنسى لم يعرف الحرية قط قبل احتلال الألمان ! فالرجل لم يكن غبيا الى هذا الحد الذى تصوروه ، وكل ما هنالك انه قد شاء أن يضع الامور وضعا يتناسب مع ارادته الأولى فى تنصيب الظاهر مقياسا للتقدير وأصلا فى المعرفة .. مقياسا للتقدير وأصلا فى معرفة أى باب من أبواب الحياة والفكر .. والحرية حسب هذه النظرة لن تعدو أن تكون هذا الارتطام الذى يحدث نتيجة لتقابل الارادة بالقيود وتصادم الرغبة بصعوبة التحقيق .

هذه هى الحرية بالمعنى الوجودى عند سارتر ٠٠ فاذا كان الرجل قد صرح بأنه ورفقاءه من أبناء الشعب الفرنسى لم يعرفوا الحرية ولم يكونوا قط أحرارا الا تحت احتلال الألمان وتحت تأثير هذه المعاملة التى عاملوهم بها ، وهذه المواجهة القبيحة التى قابلوهم بهـــا فى كل مكان ٠٠ فليس ذلك الا طرفا من أطراف قضـــية محبوكة متشـــابكة الاطراف فى الوجودية الظاهرية عند سارتر ٠ أو بعبارة أخرى ان الحرية اخذت عند سارتر مظهرا ظاهريا وأراد أن يجعلها صورة خارجية تنبعث مع هذا الدخان المتصاعد عند التحام الفكرة الشخصية والامانى الفردية بما يعرقلها من الســدود والقيود والعقبات ٠ اذ أنه فى أثناء الاحتلال الألمانى للبلاد الفرنســية وضعت مسالة الحرية ٠ فالـكلمة الواحدة الصغيرة كانت تؤدى الى اثارة عشرة أو مائة من الاعتقالات ٠٠ ألا يكون من حق ســارتر بعد هذا أن يتسـاءل عما اذا كانت تلك المسئولية الشاملة فى حالة الانعزال سببا من أسباب كشف الحجاب ورفع القناع عن معنى الحرية ؟!

واذا كان تأثر سارتر بكيركجار واضحا فى مسالة النزوع الى القياس الوجدانى والتقدير الشعورى لحقائق الحياة والفــكر ، فهو ها هنا بادى التأثر تماما بهوسرل من جهة وبهيدجر ــ مرة أخرى ــ من جهة ثانية ، هنا تلمح بذور المذهب الظاهرى وقد استحالت فى ذهن سارتر الى أشـجار باسقة ٠٠ وهنا يحس الانسان بأن سارتر لا يفعــل شـــيئا اكثر من أن يتنفس بعبارات من كتابات هوسرل ، ولهــذا يذهب البعض من كبار العارضين للفكر الاوربى المعاصر الى أن كتاب الوجود والعدم الذى الفه سارتر لا يزيد على كونه عرضا فرنسيا للمذهب الظاهرى (الفينومينال) الالمانى ٠ (كتاب علم الوجود عند سارتر بقلم جلبير فارى ــ المقدمة) ٠

ويصعب ، فى هذا المقـــام الضيق ، أن يتعرض الكاتب لاكثر من لمحات خاطفة عن سارتر ٠٠ فلا يتأتى للمرء أن يتناول فى تفصيل جملة أنظاره أو موجز أفكاره لسببين : الاول لان انتـــاج سارتر يغطى آلاف الصفحات ويصعب الانتقاء من بينها ٠ والثانى ان أفكاره محتاجة الى شرح وتفسير طويل أكثر مما هى محتاجة الى الاختصار والاشارة ، فليغفر لنا القارىء هذا التقصير فيما قدمناه اليه ٠ وليعلم أننـــا ســـننتهز الفرص المناسبة لابانة أكثر وتوضيح أطول فى صفحات قادمة ٠

٢ ــ الادب الوجودى

تلفت الناس فى الزمن الاخير الى هذا النوع من الادب الذى ظهر فجأة وملأ الاسماع والابصار ٠ لقد بدأ فى فرنسا ثم امتد أثره الى كل بلاد

أوربا المتفقة فاثار فيها مثلما أثار في فرنسا نفسها من الاشكالات والمنازعات . ونحن نسمع من بعيد صوت الدعاة والمناهضين له ، ونأخذ بأقوال هؤلاء تارة وبأقوال أولئك تارة أخرى ، ولكننا ننتهي الى الحيرة التي لابد منها بازاء مذهب أعداؤه من أصدقائه وما قيل في ذمه أكثر مما ظهر باسمه .

وليس بالغريب على المصريين أن يتطلعوا في هذا الوقت الى معرفة شيء عن الادب الوجودي بعد أن طاف صيته ببقاع الارض من مشرقها الى مغربها . وينبغي أن نلاحظ من أول الأمر أنه على الرغم مما يقال عن الادب الوجودي من ألوان المثالب فقد أثر تأثيرا واضحا في الادب الفرنسي المعاصر وأحدث تحولا ملموسا في اتجاه القصة والمسرحية هنالك . وهذا طبيعي جدا أو هذا هو النتيجة الضرورية لعمل أدبي استمد كل مقوماته من الحياة الفرنسية بشتى مظاهرها وأحوالها . ولعله أقرب الى الازمة التي يمر بها الفكر والمحنة التي تسيطر على الروح في العالم أجمع منه الى الظروف الفرنسية المحدودة . ولذلك صادف من الانصار والمعجبين خارج فرنسا أكثر مما صادفه في فرنسا نفسها ، وكان هؤلاء من البعد عن التفاصيل والجزئيات السخيفة التي يقوم بها الشبان الوجوديون هناك بحيث تناولوها تناولا فكريا جادا ونظروا اليها نظرة بريئة من الحقائق المشوهة .

وأهم ما يمكن أن يذكر عن الادب الوجودي هو انه عصارة مجموعة من المذاهب والحركات الادبية المتازة ، أو هو على الأقل النهاية الطبيعية لتلك المذاهب والحركات . فالوجودية محصلة بطابع رومانتيكي ظاهر ونزعة طبيعية قريبة الشبه بطريقة زولا واضرابه في الادب الفرنسي . والى جانب ذلك تجد بعض الشبه فيما بينها وبين أصحاب النزعة الرمزية والمذهب فوق الواقعي على السواء . ويضاف الى هذا تأثر الوجوديين بالتحليلات المكشوفة في مسائل الجنس ورغبتهم في أن يكونوا كتاب جماهير والا يخصوا بأعمالهم طوائف بالذات .

ومهما كان في الادب الوجودي من الخصائص المشتركة فيما بينه وبين الآداب الاخرى ففيه الى جانب ذلك صفات معينة هي وليدة التيارات الحديثة ونتيجة لنزعات طارئة . فعلى الرغم مما في الادب الوجودي من اتجاه فردي ومن مشرب ذاتي خالص تجد فيه ميلا نحو التعميم والشعبية، ولهذا يمتاز هذا الادب بصفة التأثير ومحاولة تغيير الاوضاع واحداث الانقلابات بين الجموع . وصار الادب في مفهوم أصحابه أداة من الادوات الاجتماعية وعاملا من عوامل النهوض بالناس .

ولكنه مع هذا يحاول ان يقدم للجماعات صورا فردية وأمثلة من الواقع الشخصي • وهذا في رأي الوجوديين ضرورة من ضرورات الفن ولازمة من لوازم الذوق والحاسة الفنية لدى الانسان • ولا يتصور أصحاب هذا المذهب قيام فن أدبي من غير ارتكان على النماذج الفردية والضروب الخاصة من الوجود ، ولا يمكن في رأيهم أن نتوصل الى لمس الحقيقة البعيدة من غير أن نمر بالمصائر الجزئية • ومن هنا يقال عن الوجوديين أنهم يريدون أن يواجهوا وجود الانسان عاريا من ملابساته العامة وان يتحققوا الوجود الذاتي المستقل عن مخايلات الظروف فهي من هذه الناحية عود الى الوجود كما هو مقدم الينا وتأمل في الحياة من حيث هي ثوب يلبسه الانسان •

ولما كان الامر كذلك ، انساقت الوجودية الى توكيد النزعة الانسانية والايمان بها على أوضح صورة عرفتها الآداب • فنجد سيمون دي بوفوار تؤلف كتابا عن امريكا تعـالج فيه مشـكلة الزنوج وتدافع عن حقوقهم الطبيعية بازاء التعسف الذي تتسم به معاملة البيض لهم • ونجد سارتر يكتب باخلاص مدافعا عن حقوق الجزائر وعن كوبا وعن كل الشـعوب المستضعفة وعن الاستعمار والمشاكل الافريقية •

وهكذا نجد أمثلة من كتاباتهم على نزعة انسـانية ظاهرة • واذا كانت نزعتهم الانسانية قد جاءت كرد فعل للأوضاع التي تؤدي الى النيل من كرامة الانسان والى منعه من حرياته في توفير ضروريات معاشه • ذلك انهم اكتشفوا معنى للحياة ذاتها • وقد استمدوا هذا المعنى بطبيعة الحال من حقيقة الانسان في أوضاعه المتناوبة •

واخطر من هذا كله أن الادب الوجودي كالرسم الحديث ينبع من عيون التأمل والنظر العقلي • ولا يعتمد في تأثيره على المحاكاة البلاغيـة ولا يقف على دعائم من التعبير اللغـوي المنمق • ولذلك جاءت أعمـال الوجوديين خالية من المحسنات اللفظية التي درج عليها الاقدمون في عصور التقليد • واذا كان للوجوديين بعض الخصائص الجمـالية في التعبير فهي حديثة وموقوفة عليهم فضلا عن انها جاءت بوحي من المذهب (السيريالي) وليس معنى هذا انهم كانوا يعتمدون على أدب الفكرة أو يصطنعون الفلسفة في غضون تعبيرهم وانما معناه انهم كانوا يستوحون الفكرة العقلية عندما يكتبون قصصهم ورواياتهم وعندما يدبجون المقالات والمسرحيات • ولذلك تأتي بآدابهم ترجمة لاساس نظري وتيسيرا لخطرة ذهنية • فادب الوجوديين يحيل الفكرة الى واقع حسي ملموس وينزل بالبـادرة الى مجال الحيـاة البسيط •

فالادب الوجودى تعبير عن الروح الانسانى وهو فى صراعه الابدى مع حقائق الاشياء ومظاهر الوجود . واذا جاءت فيه بعض الملامح الغريبة فذلك من جراء هذه المرحلة الخطرة التى يمر بها الفكر والازمة التى تعبرها الحضارة والحياة التى يتطلبها الإنسان بآماله وسعيه وتعاليه .

٣ ـ القصة فى المذهب الوجودى

كيما نفهم موضع القصة من الأدب الوجودى لا بد من الرجوع الى هيدجر Heidegger نفسه ، لا لنقرأ قصصه ، فلم يكن للرجل قصص على الاطلاق ، وانما لمعرفة شيء من فلسفته . وذلك لأن القصة الوجودية هى فى صميمها تعبير عن أصل فلسفى ، ويمكن بقليل من التحليل ان نرد الى فكرة لها اخطر دور فى الوجودية الحديثة ، الا وهى فكرة الفردية . فهى نوع من الأدب فى العصر الحاضر ، ومع هذا لا تخلو فى فهمها من اثارة للمشاكل التى اثارها فلاسفة الوجود أنفسهم، ولا تكاد تجد نوعا من القصة أو فنا فى الرواية يستند الى دعائم على هذا النحو من التعقيد ، وتحتاج لتفسيرها الى شيء من العرض الفلسفى والاطالة فى تبيين وجهات نظر ميتافيزيقية بحتة .

وأريد التمهيد لفهم دلالة القصة فى المذهب الوجودى بعرض ثلاث من المسائل أولاها تتصل بفكرة هيدجر التى أقام عليها سارتر Sartre من بعده تفرقته بين ما هو فى ذاته En-Soi وما هو للذاته Pour-Soi وكذلك اريد ان اعرض بايجاز للصراع بين العلم الطبيعى وبين الأدب الوجودى ـ وهذه هى النقطة الثانية ـ مما كان سبيلا الى خلق هذا الضرب من ضروب القصص . والواقع ان التفرقة بين ما هو فى ذاته وما هو لذاته هى الأصل فى الشقاق الحاصل بين العلم والأدب حسب الفهم الوجودى . وثالثة هذه المسائل هى مسالة الصلة بين الميتافيزيقا والأدب وكيف انه كان من الحتمى فى النهاية ان يلتحما فى الوجودية بحيث لاتفهم فلسفتها الا بالاستعانة بقصصها الفنية وتحليلاتها الادبية .

من أهم الأسس فى الوجودية ـ عند هيدجر ـ تلك التفرقة التى وضعتها بين الأشياء الكائنة وبين الوجود الانسانى . وقد اعتمد عليها سارتر كل الاعتماد ، فعين الاولى بانها ملاء ثابت ليس فيه من الديناميكية شيء ، ولا يختلط بغير ذاته ، ولا يكون الا هناك على الحال الذى هو عليه . وتراه يقول فى وصفها : « ان الوجود فى ذاته موجود . وهذا يعنى انه لا يمكن أن يكون مجلوبا من الامكان ولا مردودا الى الضرورة . ان

الوجود الظاهرى لايمكن قط أن يكون مجلوبا من موجود ظاهرى آخر ، وهذا هو ما نسميه بعدم ضرورة الوجود فى ذاته . ويستحيل لذلك أن يكون مجلوبا من موجود ممكن ، فليس هو ممكنا ولا غير ممكن (مستحيلا) قط ، وانما هو موجود (١) » . فالوجود فى ذاته حسب اصطلاح الوجودية هو ذلك الذى يتعلق بوجود الاشياء والموضوعات Objets كالشجرة أو الجبل مثلا ، ولذلك كان هذا الجانب هو المعنى بالواقع ، والذات نفسها من وجهة النظر هذه تستحيل الى موضوع .. الى شىء وتصير بالتالى جزءا من العالم .

أما الوجود الانسانى Dasein أى ما هو لذاته فعلى نقيض الاول ، يصفه سارتر بالتغير وعدم التماسك ، حتى أنه لا يكون اذا جاء المساء هو نفسه الذى مرعليه الصباح ، أو حسب تعبير سارتر « انه ما ليس هو ، وليس هو ما هو عليه » فهو يحمل عنصر الاعدام ، ويمكن أن يهدم نفسه ليجعل من نفسه شيئا آخر . والوجودية تسمى هذا الصنف من الموجودات بهذا الاسم (الوجود لذاته) لأنه خلال وجوده واثناء معاشه يعتقد فى أنه موجود ويفكر فى أنه يعيش . والعالم فى هذا الوقت ـ بخلاف ما كان عليه هنالك ـ جزء من الذات ، أو كما عبر شوبنهور فى مذهبه حين قال : « ان العالم هو ما يتمثل لى » .

والعلماء كما هو دأبهم دائما ـ يريدون الانصراف الى عالم الواقع ، عالم الاشياء الجامدة ، حى يتهيأ لهم تحقيقما يسمونه بالمعرفة العلمية ، ولهذا أخطأ مايرسون Meyerson حينما زعم أن العلم وجودى ، فمن أين تأتى صفة الوجودية لمن كان نصيبه من العناية هو القسم الاول فى التفرقة المتقدمة ؟ العلم دائما فى جانب الموضوع ، حتى يمكن أن ينسبه الى نفسه صفة الشمول ، وحتى يبعد من ميدانه كل ماهو خاص فردى . فالعلم ليس بمكن أن يعنى فى دراساته بما هو جزئى منقفل على نفسه فى دائرة معينة او بما لا يمكن نقله الى الغير ووضعه فى مجال التجربة بالنسبة الى كل أحد . ومن ثم كانت المعرفة العلمية مضطرة تحت تأثير هذه الرغبة الى أن تتجاهل ما هو فردى وأن تقصر همها على ما هو عام ، وبالتالى متصف بالموضوعية .

---

(١) سارتر ، « الوجود والعدم » ص ٣٤ . ويريد هنا سارتر ان يتحدث عن السببية وان ينفيها على اساس فلسفى ، لا على أساس علمى . وهو هنا بالضبط كالغزالى حين يقول باستحالة السببية على أساس عدم معقولية أن توجد الورقة من المادات كلها خالد وكلها قديم وكلها يملك نفس صفات الآخر من حيث الوجود بذاته ، وكلها مع ذلك . مؤثر فى غيره .

اما الفلسفة والادب ـ الوجوديين خاصه ـ فأبغض شيء اليهما هو البعد عن دائرة الوجود الحق ، وجود الذات ، ولا يمكن أن يتساوى عندهما وجود الانسان الفرد ووجود الاشياء . ولهذا ترى الوجودية تنفر من العلم وتتهمه بأشنع الاتهامات ، وتنكر عليه سلطانه فى العقول . واذا كانت الجدة والطرافة فى الأوضاع الميتافيزيقية الحديثة قد اقتضت لدى هربرت اسبنسر وماركس وبرجسون أن يعمل كل منهم على تحقيقها باسم العلم وعلى اثباتها وتأييدها بتوكيد تمشيها مع الفزياء خاصة ، فلا بد أن نعلم تماما عن الوجودية بأنها قد تخلفت فى هذا الميدان عن عمد، وبأنها لا تستعمل هذه الطريقة ، بل تقدم تفسيرات متافيزيقية صريحة ، وتعلن فلسفتها الخالصة فى جرأة ، بغير التجاء منها الى العلم أو استناد الى نظرياته وتحكماته التى لا تملك لها غير الاحتقار . (١)

ولهذا فان الوجودية لا تستطيع ، وهى التى تعنى بالجوانب الفردية ، والتى تجعل موضوعها الانسان دائما ، ان تمضى كما يمضى العلم فى التعبير عن الحقائق أو كشف المعرفة بتلك الطريقة المرذولة طريقة التعميم . ولم يكن بد بعد هذا من ان تستميض عن المنهج العلمى بالأسلوب الادبى ، فهو وحده الذى يستطيع ان ينفذ الى باطن الانسان. ومن جهة أخرى نلاحظ ان القصة تقدم وصفا ظاهريا للوجود الانسانى والحالات المختلفة الى تطرأ عليه ، وتبدى فى وضوح وجلاء محنة الانسان ممثلة فى الاوضاع المختلفة التى يكون عليها من حين الى حين .

فليس عبثا أن اتجه الوجوديون الى الروايات فى هذه الأيام يحملونها كل ما لها طاقة على حمله من نوازعهم وأفكارهم ، ولم يكن بطريق المصادفة أن احتلت القصة هذه المكانة من نفوسهم . ولا أدرى ما اذا كان جول لاشلييه Lachelier مصيبا فى خطابه (١٥ مايو سنة ١٨٨٥) الى بول جانيه ، حينما قال : « اننى أبدا فى الخوف من أنه ليس فى الروح الفرنسية بعض ماهو تجريبى ، وما اذا كانت الطريقة الوحيدة لجعله يقبل فكرة من الفكر هى الا تقدم اليه كما لو كانت موضوع تجربة » . فاتجاه الوجودية يؤيد هذا الكلام ، بل ويرينا الطابع الاصيل فى روح الفرنسيين ، ويعرفنا السر فى نجاح هذا الضرب من التفكير هنالك .

ولكن الوجودية من هذه الناحية لها عذرها على كل حال ، فهى

---

(١) جوليان بندا M. Benda سنة ١٩٤٧ .

مذهب متافيزيقي . والقصة في الأدب هي اقرب الفنون الى المتافيزيقا حسب ما نفهم في الفلسفة الوجودية خاصة (١) ، والفلسفات الحديثة على وجه التعميم . فالوجود الانساني هو موضوع الفلسفة اليوم ، والكشف عن مأساة هذا الوجود وعن شقاء الضمير فيه لا يمكن ان يتأتى الا بوصف يستمد ادواته من الواقع الزمني : ما هو قائم بالفعل وما عبثت به أيدى التاريخ . فكان كافكا Kafka مثلا يأمل في تصوير مشكلة الانسان من باطنه ،فلم يجد وسيلة للربط فيما بين الانسان والانسان غير القصة . من هذه الناحية اذا نكون قد عرفنا ان القصة في المذهب الوجودي هي مجهود يبذل من أجل ضم الذاتي الى الموضوعي ومزج المطلق بالنسبي . واضافة ما هو غير زمني بطبيعته الى التاريخ فهي تقفز الى قلب الوجود وتسمح ، في حقيقتها الصريحة وفي منزعها المنفرد وفي طابعها الزمني ، بالقاء الضوء على الماهية الاصيلة للحياة . وليس من الضروري هنا ان يستغل الكاتب افكارا قد اعدت من قبل اعدادا فلسفيا ليعرضها بعد ذلك في أسلوب أدبي وفي صورة فنية ، وانما يكفيه دائما أن يعرض وجها من وجوه التجربة المتافيزيقية التي لا يمكن أن يعبر عنها في أسلوب آخر ويكشف عما في هذا الوجه من ذاتية وفردية وتناقض . « فالقصة المتافيزيقية — كما تقول سيمون دى بوفوار S. De Beauvoir — اذا قرئت بأمانة وكتبت بأمانة ، كانت معينة على كشف حجاب الوجود الذي ليس في استطاعة اية أداة من أدوات التعبير الأخرى أن تأتي بما يساويه (٢) .

ومن ذلك كله نرى أن الوجودية تضع القصة بأنواعها في المرتبة الاولى من أدوات التعبير ، وتستغل من أجل نشر ثقافتها المسرح والسينما على السواء ، وكان لها من الكتاب الممتازين ما اعانها على أن تمضي في سبيلها بغير تعثر — أستغفر الله — بل بنجاح ليس له نظير في تواريخ الآداب . ومن هؤلاء الكتاب : سارتر نفسه الذي يكاد يغلب عليه هذا الاتجاه ، ولم يبق له من كتبه الكثيرة غير عشرين كتابا تعد ضمن كتب الفلسفة . كذلك هناك سيمون دى بوفوار ؛ وهي من أشهرهم ، ولها

---

(١) نحن على خلاف هذا الرأي ، فالشعر عندنا هو أقرب الفنون والآداب الى الميتافيزيقا ، ولكن بحكم ان الوجودية مذهب عمومي يدين به الكثيرون من أصحاب المواهب المتوسطة وبحكم رغبة في الشيوع بقدر الامكان تعتز بالقصة .

(٢) مجلة العصور الحديثة ، عدد ابريل ١٩٤٩ ص ١١٦٣ ، من مقال لسيمون دى بوفوار بعنوان : الميتافيزيقا والأدب .

مؤلفات فلسفية أيضا ، أهمها كتابها الأخير عن الأخلاق . وهناك أيضا جبريل مارسل وموريس ميرلوبونتيه ، فعسى أن نجد في صفحات قريبة مجالا لتحليل عناصر الصحة الوجودية على أيدى هؤلاء الكتاب ، ولعرض بعضها والكشف عن مقوماتها الفنية التى أهلتها لأن تكون أخطر نوع من الأدب الذى أثر فى شباب فرنسا وغيرها من بلاد العالم فى العصر الذى نعيش فيه .

٤ - فى الحرية

تأخذ الحرية لدى الشبان معنى لا يمكن أن نعرفه ولا أن نتوصل اليه أذهان الشيوخ ، ويكون لهذه الكلمة من الوقع فى نفوس المقبلين على ميادين الحياة البكر أكثر مما يكون لها عند الذين أشرف عهودهم على النهاية واقتربت أعمارهم من الختام . فالحرية لا يمكن أن تكون موضوع بحث أو مثار نزاع الا فى الاطوار الاولى من حياة الافراد ، حيث تسبغ البكارة غموضا على كل شيء وتبعث الطفولة أحلامهـا فى كل معنى وتقتحم المثل الانسانية تصاويرها من كل جانب . واذا صح هذا كنا بازاء نتيجتين : احداهما أن الحرية تقترن بالجهل دائما وثانيهما أن العادة هى العدو الاكبر لما تؤدى اليه الحرية من صنوف العمل وضروب الانتاج .

ولتوضيح هاتين النظريتين ينبغى أن نبدأ فنؤكد تلك الصلة الوثيقة بين الجهل والحرية عن طريق ما يسمونه فى الفلسفة بالممكنات . أليست الممكنات أشياء مجهولة عند من يريد أن يضعها موضع البحث والتأمل ؟

نعم ، هى كذلك بلا مراء مادمنا بعيدين عن دائرة الوجود الحقيقى ، وما دمنا مقتصرين على تدبر الاحتمالات النظرية بخصوص شأن من الشئون . وكان أرسطو فى الفلسفة القديمة يفرق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل على أساس أن الأول هو الشيء الذى لا يزال فى حكم العدم ، وان راودنا الأمل فى وجوده بعد حين . أما الاشياء الموجودة بالفعل ، فهى تلك التى تقوم من حولنا والتى تظلنا بظلها وتثقل علينا بوطأتها ونعيش فى العالم الظاهر المحسوس . وهناك اختلاف كبير ينبغى أن نلاحظه بين العدم الخالص وبين الوجود بالقوة : فهذا على الرغم من أنه غير موجود ، يقع فى دائرة الامكان وينظر الانسان اليه نظرته الى شيء سيأتى به المستقبل على وجه من الوجوه .

أما العدم ، فهو حقيقة حاليــة من أى مضمون ، ويستحيل أن يكون فى المستقبل بحال من الاحول - ولا يملك فى ذاته ما يعينه على أن يتحقق ، اى ان يكون شيئا ما . وعين هذه التفرقة التى وضعها ارسطو هى التى نرددها اليوم فلسفة الوجود على وجه يختلف قليلا من ناحية الاصطلاح اللفظى ولا يختلف كثيرا من ناحية المضمون المعنوى .

فالفلسفة الوجودية والفلسفات الحديثة عموما تضع كلمة الممكن فى مقابل الاصطلاح الارسطى (الوجود بالقوة) ، وتضع كلمة الوجود للتعبير عما هو قائم فى حدود الأشياء الماثلة أو داخل ضمن الكائنات الحية وكل امتياز للممكن على العدم يتلخص فى قدرته على أن يكون ، وفى احتوائه على ما يمكن أن يهيىء له الحياة ، وفى شموله على المعبر الذى يمكن ان ينقله الى دائرة الوجود . ولما كان الأمر كذلك بالقياس اليه ، فقد صاحب الانسان منذ مواجهته شعور بالابهام لا يستطيع أن يفسره الا على أساس من جهله بهذا الشىء أو على الأصح بل بهذا اللاشىء . وكلما كان الانسان فى عهد مبكر ، وكلما قلت تجاربه وضعفت خبرته كان أقرب الى هذا الشعور بالجهل . فالوقوف بإزاء المجهول من شأنه أن يولد فى النفس احساسا غريبا بتعدد الوجوه التى يمكن أن تصور فيها الأشياء ، وبكثرة الخطط التى يمكن ان تؤدى اليها المسالك وبقوة الاحتمال فيما هو ممكن غامض . واذا زاد الجهل بالامكانيات الى هذا الحد استشعر الانسان بالحرية على نحو لا يمكن أن يخايل صاحب المبدأ فى المشاكل التى تعرض له ، أو صاحب المنهج فى المباحث التى يوقف نفسه عليها . فالمبادىء والمناهج لا تأتى الا من كثرة التجارب ومن اعتياد المضى بالأمور على انحاء محدودة . اما الجهل بما يترتب على فعل من الأفعال وعدم انتظار نوع بالذات من أنواع الموجودات عقب اتيان أمر من الامور ، فمن شأنه أن يولد فى صدر الانسان ضربا من الحرية ، وطرازا فى الاختيار يندر وقوعه فى غير هذه الظروف . فالجهل حليف من حلفاء الحرية لا يمكن انكار اثره أو اهمال مفعوله عندما نحاول أن نقيم نظرية فى الاختيار على أساس نظرية فى الوجود .

ونستطيع أن نثبت هذا الشعور بالحرية لدى الجاهل عن طريق الامثلة : فالأديب الذى يجهل المراجع الهامة فى بحثه يكون عادة أكثر حرية فى الكلام من الأديب الذى يستوعب كل ما يكون قد قيل أو كتب حول الموضوع الذى يختص به ، والسياسى المبتدىء يشعر للحرية برنين لا يمكن أن نطن فى أذن السياسى المحنك .. وقس على هذا المنوال

بالنسبة الى اى شخص فى موقف من هذا القبيل او عندما يواجه امرا من الأمور لاول مرة . وليس عبثا ما كان قد جاء على لسان اسبنوزا فى موضوع الحرية من أن الانسان كلما ازداد علما ازداد معرفة بالضرورة الحاصلة فى الوجود بالحتمية الضاربة فى أنحاء الكون . وتقتصر الفائدة المرجوة من وراء الفلسفة والمعرفة الصحيحة فى أنها توقفه على قوانين الاشياء وتجعله قادرا بالتالى على متابعتها ومسايرتها .

واذا كان من نعمة الجهل علينا أنه يجعلنا نتخدع عن أنفسنا ونحسب أن الحرية ملك ايدينا ، وأننا نفعل ما نشاء ان نفعله من غير ان تتدخل قوة فى الأرض او فى السماء ، فمن بلوائه ــ فى مقابل هذا ــ انه يملأ قلوبنا بالخوف ، وينشىء فى نفوسنا ضروبا من القلق ، ويبعث فى نفوسنا الوانا من الجزع والهم . وذلك طبيعى ومعقول جدا اذا أنعمنا النظر فى الحقيقة الماثلة أمامنا وتبينا فيها ملامح الغموض والابهام وعدم التعين . فالانسان فى أمثال هذه المواقف يحس بالجزع حينما يواجه عالما مستترا غير معلوم لديه وليس داخلا فى نطاق تجاربه الذاتية . ويمكن أن نشبه هذه الحالة بموقف رجل للمرة الاولى أمام الميزان الذى لا يعمل الا بعد وضع قرش مثقوب فيه . انه لا شك سيحس بنوع من الخوف على القرش طيلة الأمد الذى يسبق خروج التذكرة المكتوبة . أما الرجل المتحضر المجرب لمثل هذه الآلة مرات ومرات فلا دخل للجزع فى عمله هذا على الاطلاق ، ولا يكاد يحس بأى اشفاق على القرش وهو يلقى به من داخل الثقب .

كذلك الأمر بالنسبة الى الفتى الذى يصوب عينيه نحو الزمن ، وهو يفض بالممكنات عن طريق المستقبل الغامض المجهول . يمتلكه الذعر ويهزه الخوف على ذلك الشىء الخفى وهو قاب قوسين او ادنى من العدم . انه يشرف على حقيقة الوجود وهى فى طريقها ان تكون على نحو من الانحاء لا يعلم مداه ولا يدرك منتهاه . حتى العلم الطبيعى الذى كان مجالا من مجالات الثبات واليقين قد فقد كل الصفات الحتمية والاطراد . فأصبح العالم غير متأكد من خلوص التجارب الى نفس ما خلصت اليه فى الماضى على الرغم من توافر كل ما من شأنه أن يكفيها ويهيئها للحدوث على وجه واحد بالذات . فالانسان عندما يواجه تجربة من أى نوع لاول مرة يكون فى خوف من الا تكون ، او أن تكون ولكن على نحو غير الذى يؤمل فيه ويطمح اليه . وقد تتغلب المعرفة أو التجارب الكثيرة على هذا الشعور بالخوف ولكنها لا تقضى عليه قضاء تاما الا بعد

ان تتدخل العادة . وهى كما قلنا فى صدر هذا المقال عدو الحرية الأكبر .

فالعادة من شأنها أن تفسد دلالة الحرية من جانبين : جانب الآلية فى اتيان الاعمال واصدار الحركات ، وجانب الشعور بالاطمئنان عند مواجهة المكنونات المستترة فى ضمير الغيب . ويقول رافيسون فى كتابه عن العادة انها توحى ـ كما توحى الأفعال الغريزية ـ بالجنوح الى هدف مقصود من غير ما ارادة أو شعور . وهذا صحيح من ناحية كونه دليلا على خلو العادة من الاحساس أو من البطانة الوجدانية كما يقول علماء النفس . فيصعب ان تقول بوجود أى نوع من انوع المخاوف وأى ضرب من ضروب التنازع عند اداء الافعال التعودية ، وبناء على ذلك تمحى كل حرية وتزول كل ارادة وتختفى متشابه الاختيار الذاتى ، فهذه كلها لا تتوافر الا حيثما كان الانسان قادرا على الانفعال لها والاهتمام بشأنها والتوتر من أجلها .

والحرية من شأنها ان تبعث فى الانسان الوانا من الخوف والفزع ، لسبب بسيط وهو انها ترتبط ارتباطا وثيقا بوجوده ومعاشه . فيكفى ان تتصور انك انت صاحب الامر والنهى فى اعداد حياتك وفى تقرير مصيرك وفى تكييف أقدارك حتى تتفجر فى رأسك عيون الخوف ، وحتى تثور فى صدرك عوامل الرعب ، وحتى تنتاب جسمك عوارض الحمى .. فانا مثلا أقرر مصيرى ـ ككاتب ـ على هذه الورقة البسيطة البيضاء تحت عينى وأضع لنفسى قيودا من الرأى لا أستطيع الفكاك منها حين يأتى المستقبل . وانظر على هذا النحو فى حياة الناس وأتأمل أفعالهم على ضوء كل من العادة والحرية فتجد أن الأفعال الحرة وحدها هى التى يوازيها على طول الامتداد شعور بالقلق ويحس صاحبها بأنه يأتيها لاول مرة . وذلك لأنها ممدودة الى جانب كيانه شدا بحيث لا يملك فى النهاية الا أن يخضع لها وان يكون مأسورا بها .

والحق أن الافعال الحرة الواعية لا يرافقها الشعور بالقلق وحده ، وانما يرافقها أيضا ـ الى جانب هذا ـ احساس خفى بالهم . ولنضرب لهذا مثلا بواحد من الناس الذين يملكون الوقت من اجل الذهاب الى المسرح او التنزه فى الخلاء أو البقاء فى البيت او القيام بزيارة صديق . ولنفرض مقدما ان هذا الشخص هو بعض الذين يهمهم الوقت ويحسون بعامل الزمن احساسا قويا فى معاشهم بحيث يضطربون لانقضائه حيثما يمضى هباء . سيضطر أولا الى عملية الاختيار ، وهى عملية قد تكون

سهلة عند الانسان العادى بحكم انصرافه عن التفكير أو بحكم تركه للأمور فى ايدى المقادير . أما الشخص الحر الواعى فيضع أساسا للاختيار وسيعرف فى قرارة نفسه بأن ثلاث ساعات متصلة ستضيع من عمره ومن حياته فى هذا الفعل البسيط وانه أقمن به أن يستفيد من بقائه على الأرض على أفضل وجه ممكن . ولا شك أن الوجود باكمله ينقسم الى جزئيات من هذا القبيل فعنايته بساعة من عمره تضارع عنايته بكل هذه الساعات التى يقضيها على وجه البسيطة . والعالم الخارجى من شأنه أن يقدم اليه الامكانيات حتى يبذل من لدنه ما يحيلها الى وجود ، ويصرف من طاقته الخاصة ما يبعثها من جمودها ويبث فيها الحياة .. قد تكون المجالات محدودة أمامه ، وقد تكون الامكانيات معدودة عليه ، ولكنها مع هذا كله تدع له فرصة للاختيار ؛ وفى الاختيار وحده ينحصر وجوده ويتحدد معاشه .

فهناك أنواع كثيرة من الوسائل التى تقدم للانسان متعا تلذه ومباهج تريحه وادوات لتثقيف الذوق وتهذيب الروح . قد تكون هذه الوسائل محدودة فى المجتمع الذى نعيش ولكننا رغم ذلك نحكم رأينا ونصلى قردتنا عليها بعملية من الاختيار الواعى ، وكلما زدنا جهلا بالمجالات التى يتيحها لنا المجتمع ارتفعت قيمة الحرية وازداد قدرها . فلو أننى مثلا لا أعرف غير اربعة وسائل من وسائل التسلية ومن أنواع الملاهى فى القاهرة لكان اختيارى بنسبة (١ : ٤) أى أن حريتى حينئذ تساوى الربع . أما اذا كنت اعرف اثنتين فحسب كانت النسبة (١ : ٢) أى أن حريتى آنئذ تساوى النصف .

وهكذا يحدث عندى الشعور بالقلق من ناحية الاختيار ؛ أما الهم فيتولد عندى احساس به واشعر كأنما يثقل على صدرى من جراء الأسف على ضياع الامكانيات الأخرى عندما أحدد رغبتى واثبت ارادتى على شىء بالذات . فأنا مثلا عندما اذهب الى المسرح واحس بالهم من جراء طمعى فى ان احصل على اقصى ما يمكن أن تهبنى اياه الحياة . ونتيجة لشهوتى فى احتلاب كل ثانية تمر بى واعتصار كل لحظة تمضى على وانا حى أرزق . ولذلك ترانى فى المسرح مهموما من اجل تلك الامكانيات الأخرى (التنزه فى الخلاء ـ البقاء فى البيت ـ زيارة الصديق) التى قتلتها بيدى وأعدمتها بمحض ارادتى مع انها قد تكون أعود على بالخير من كل ما انا فيه من استمتاع أو حبور .. ولكن يكفى بعد هذا أن أحس بأننى قد اخترت وأنا حر من كل قيد ، وأن مسئولية هذا

الاختيار تقع على عاتقي وان كل شر يأتي عن ارادة أفضل بمئات المرات من أسعد الاوقات التي يمضيها الانسان عن غير رغبة : أقول يكفى هذا كيما أطامن في نفسي من شدة الشعور بالحسرة وأواجه الحياة بقوة وجلد .

وهكذا تقترن الحرية بنوع من المثالية الخالصة ومن الفدائية العصماء فتكسب وجودنا الوانا من البهجة الخالية من الزيف والبريق ، وتسبغ على حياتنا غير قليل من الصراحة وتشعرنا في قرارة أنفسنا أننا في بؤس ولكن عن ارادة ، وفي هم ولكن باختيارنا ، وفي حزن ولكن برغبتنا • وهكذا نحمى أنفسنا من مرارة الحياة ونرضى غرور الانسان القوى منا والضعيف •

د ـ دلالة المعاناة

اذا كان في ظلمة الليل من الغموض ما يجعل بعضنا يرنو اليها بعين الرهبة والحب معا ، وكان في صفرة الأصيل من الشحوب ما يرضى نفس المتعب المكدود ، وكان في رؤية القبح والدمامة وذكر الموت والسآمة ما تستسيغه بعض النفوس ، فذلك الدليل على تفاوت الناس فيما يستطيبون وفيما يحبون • ذلك ان الطبيعي في أمثال هذه المواقف هو ان ينشد الفرد لنفسه من اللذة ومن المتعة ما يفتح صدره للحياة ويصرف عن نفسه القلق والهم • أما ان تجد من الأحياء من تألف نفسه الضيق ، ويرضى قلبه بالخوف ، ويميل وجدانه الى المأساة • أو أن تجد من يستطيب المتاعب ويؤثر الآلام على اللذائذ والمتع ، فذلك هو عين الشذوذ وهو أدعى الأمور للتعجب والسؤال •

على أن هذا بالتأكيد هو الأصل في تلك الظاهرة التي سجلها تاريخ الأدب ـ وكذلك تاريخ علم النفس ـ ووقف المؤرخون والعلماء عندها للتفسير والتعليل • فقد حدث أن كان من البدع المنتشرة بين أصحاب المذاهب الرومانتيكية في آداب القرن التاسع عشر وما قبله ، وكذلك عند بعض الفلاسفة والمفكرين الشبان ، أن يضعوا أنفسهم في أسوأ المواضع ، وأن يكونوا دائما في أخس الحالات ، اعتقادا منهم بأن العبقرية لا تتم الا اذا عانى الانسان ألوانا من المرض ، وسكنت جسده الادواء والعلل ، ونزلت بقلبه الكروب والمحن • فكان الشاب الأديب يفضل ان

يعيش على تناول القهوة أياما حتى يصيبه الهزال · وحتى يتمكن منه السقم الذى هو الأصل فى كل نبوغ وكل امتياز فكرى · واليوم الذى يطفح فيه من جوفهم الدم وتصاب صدورهم بالسل أو يقعدهم المرض عن متابعة حياتهم العادية هو اليوم الذى يسجل أسماءهم فى كتاب الخلود ويشعرون بالنشوة كأنما جاءهم اعلان من السماء يدعوهم الى رسالة ، ويكلفهم بأمانة ويعزز اعتقادهم فى أنفسهم ·

وكان البعض الآخر ممن لم يواتهم الحظ ، ولم يعترضهم المرض يحاولون بأيديهم أن يحققوا فى أعمالهم التى يكسبون منها قوتهم وقوت عيالهم ، وأن يخيبوا فى أداء ما يناط بهم من المهام · ولذلك كانت تجرى على الألسن كلمات تتصل بمشكلة العيش بالنسبة الى الفنان ، وأسئلة تتناول مقدار ما يستطيع أن يفعله ، كيما يوائم بين مشاعره وأحاسيسه المرهفة ، وبين السعى من أجل الرزق والانغماس فى المجتمع والحياة ·

وليس يهمنا الآن أن نرى مصداق ما يزعمه هؤلاء القوم من ضيقهم وبرمهم بالحياة وسخطهم على القدر ، ولا يعنينا أن ننظر كيف كانت أرواحهم هدفا للشقاء وكيف كانت بيوتهم مسرحا للبؤس وكيف كانت قلوبهم موطنا للهموم · وانما المهم هو أن نرى هذا الصنف من الناس الذى يستعذب الحرمان ظنا منه بأن ثمة نعمة من وراء ذلك تستأهل البذل ، وأن هذا الضرب من ضروب العيش هو بمثابة دفع للشر ورفع للأذى · وذلك أن الدنيا عندهم لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون نعيما لا يشوبه نكد ، فان شئت أن تخلص لك الدنيا فى شىء وأن تتيسر لك من جانب فلا مندوحة عن أن تستغنى عن بعض مطامعك فى جوانب أخرى · مثلا اذا أردت كميت اللون صافية ــ كما يقول المتنبى ــ وأعانك القدر على أن تجدها وتحصل عليها ، فلا بد ان تتنازل فى مقابل ذلك عن الحبيب أو النديم ، فالمعاناة اذن ــ ها هنا ــ تقوم على أساس الاعتقاد بتفاعل عنصرى الخير والشر فى الوجود ، وأن الحياة لا يمكن أن تمضى فى طريقها خالية من كليهما معا ·

على أن ثمة سببا آخر يعلل لنا ظهور الشكوى فى الأدب ، ويفسر لنا دلالة المعاناة الارادية أو التى تقوم على أساس من الرغبة والميل بصفة خاصة · ذلك أن الانسان غير الحيوان من ناحية موقف كل منهما بازاء المشاهد الخارجية وبازاء الرغبات الفردية · فالحيوان اذا صادف موضعا يجد فيه لذته ، أو لاقى شيئا يقضى منه حاجته ويحقق رغبته لم يتوان عن ارضاء شهوته ، ولم ينظر فيما اذا كان المستقبل سوف يتيح له

المتور على مثل هذا الشيء أم لا ؛ ولم يفكر الا فى ساعته التى هو فيها ومقدار احتياجه الى اشباع نفسه وإيقاع مراده · اما الإنسان فيستطيع لما وهب من القدرة على الربط بين الاشياء ، ولما يمتاز به من احساس بعامل الزمن ، أن يؤجل لذته الحاضرة وأن يحرم نفسه مما يسبب له الراحة فى وقت من الأوقات ، للحصول عليه مضاعفا فى ساعة أخرى · كذلك الشاعر الذى عرض له حبيبه فناجاه قائلا :

لا تخش الحافا عليك فما نرى ... ضوء النهار يزيد بالالحاف
فامنح قليلك كل حين منحة ... يبقى الكثير وراء الاستنزاف
لا تبذلن لنا جميع رجائنا ... فتذودنا عن غيثك الوكاف
من يمنح الشيء الذى ما بعده ... منح يكن كالمانع الصداف (١)

فالمعاناة بهذا المعنى مصدرها الانسان · فهو الذى يعرض له الخير ، وتسنح الفرصة فلا يقبل عليها وهو أشد ما يكون حاجة اليها ورغبة فيها ، ولا يأخذ منها كل ما تسوقه اليه وتبذله له ، بل يؤجل بعضها لحين آخر ويبقى منها لفترة قادمة · ونقول انها معاناة مصدرها الانسان ، لأننا نقسم الأصل الذى تنجم عنه والمنبت الذى تخرج منه الى قسمين : اولهما نفسه بماله من حرية التصرف ، وما الانسان يتميز به من التكليف وثانيهما المجتمع بما يصدر عنه من الآثار التى لا يكون فيها للانسان الفرد دخل كبير ولا تتوقف على ارادته بالذات · فهناك اذا ضربان من المعاناة : ما اعانيه نتيجة لفعل من أفعالى أنا وثمرة لتجربة من تجاربى الخاصة ، وما اعانيه بغير ان يكون لى فضل فى ايجاده وبدون أن يكون لى أى ذنب فى وقوعه ·

وأجمل مافى المعاناة التى تدخل فى النوع الأول انها تعد من تدبير الفرد وحده ، ولذلك تتمثل فيها روح الشخصية بوضوح ، وتتجلى فيها القيمة الانسانية بمعناها الكامل ، وتمتنع فى اعقابها الشكوى ، ايمانا بالفكرة التى تملأ رأس الفاعل وتشغل ذهنه · فانه يحاول عن طريق ما أوتيه من العقل ، وبواسطة ما حمله من الأمانة ، أن يدبر أمور معاشه على الوجه الذى يحلو له ، والذى يظن أن الخير لا يعود الا منه ، وأن السعادة

---

(١) من نص الأستاذ العقاد ·

لا يصح أن توجد الا فيه ٠ والأهمية الكبرى ، فى هذا الباب ، تعطى للاختيار ولفكرة الحرية ٠ ويعمد كثير من مذاهب التربية الى تهيئة الانسان كيما يقف من هذه الأشياء موقفه الملائم ، فيجد فيها أدوات سليمة عندما تعرض له مشكلة وعندما يستند مستقبله الى حكم أو قرار يتخذه بشأن من الشئون ٠ وهذه المراحل هى التى تعد أساسا فى علم النفس فى التفرقة بين الصبى والهمجى ، والشاذ ، وبين الانسان العادى السليم ٠

والفلسفة الانسانية تتفرع فصولها من هذه النقطة ، وتبدأ — كما تنتهى أيضا — من تأكيد حرية الفرد واستقلاله فى الاختيار والتصميم ٠ مثل ذلك حينما جاء لسارتر Sartre — أكبر ممثليها فى فرنسا — أحد تلاميذه القدماء يستشيره فى أمره : فهو شاب يعيش مع أمه المعذبة بسبب انفصالها الذى يكاد يكون تاما عن أبيه ، ولموت ابنها الأكبر ولم يعد لها بالتالى عزاء فى شىء سواه ٠ وكان لا بد لهذا الشاب أن يختار فى فترة الحرب ، أحد أمرين : اما أن يسافر الى انجلترا للانضمام الى قوات التحرير الفرنسية هناك ، واما أن يبقى الى جوار أمه المعذبة ٠ وقد توسم الشاب فى أمه أنها لا يمكن أن تقوى على فراقه أو تحتمل مصابها فيه ٠ بيد أنه يعلم كذلك أن الوطن يدعوه للخدمة ، وأن عمله فى الجيش ضرورة من ضروراته الفكرية قبل أن يقصد منها تخليص بلاده التى أنهكها الاحتلال ٠ فهو لهذا متردد متألم يود لو أراح ضميره باتيان أحد الفعلين واختياره لما يتمشى مع المسيحية أو الاخلاق ٠

وكانت اجابة سارتر له أنه لا يملك الاجابة ؛ فكل انسان حر ، وعليه أن يختار بنفسه ما يوائم عقله وأن يخترع حلا للموقف على أية صورة(١) ، فالاخلاق ، أيا كان نوعها ، لا يمكن أن تشير الى شىء محدد فى مثل هذه المواقف التى يسلكها الانسان ٠ ويلاحظ ثانيا ان الاختيار الشخصى يرفع من امامنا مشكلة ضخمة طالما أجهدت المفكرين ؛ وأعنى بها مشكلة الخير والشر ٠ فلو أن المعاناة التى اعانيها هى دائما وليدة افكارى الخاصة ، وناجمة عن افعال لم اوف فيها كل التوفيق أو بعضه واذا كانت آلامى ليس لها مصدر سوى يدى فأنا اذن ابن نفسى ، والمسئولية التى تقع على عاتقى أنا مقدرها بل وأنا خالقها ، وبالتالى لاسبيل الى الضجر والشكوى اللذين يفسدان معنى التألم الذاتى ويخرجان بالقلق

---

(١) انظر « الوجودية نزعة انسانية » بقلم جان بول سارتر ص ٤٥ — ٤٧ ، باريس سنة ١٩٤٦ ٠

عن مدلوله الشعوري . ومن هنا يأتي معنى التجربة الحية ، وتخلص الألوهية مما ينسب اليهـا من فعل الشر المتعلق بالأفراد والـذي يكون مصدره الشخص نفسه . أما المذاهب الحتمية فتقرر منذ البدء أن الانسان ليس حرا فيما يأتيه من الأفعال ، وأنه غير مسئول عن شيء مما يقع له ويتسبب فيه . واسبينوزا من أصحاب هذا الرأي (١) فلما أحس بخطورة الموقف بالنسبة الى الله ، تحايل بأن الانسان عاجز عن ادراك الحكمة وتبين المغزى من وراء هـذه الشرور والآلام المحدودة . فهي في الواقع مكملة لأوضاع كونية ، ومتممة لركن أساسي من أركان الحياة . شأنها في ذلك شأن الصورة الزيتية على الحائط ، لو اقتصرت على مشاهدتها جزئية جزئية لاستنكرت بعض النقط السوداء المتناثرة فيهـا ، بينما لو نظرت اليها نظرة متكاملة لعرفت أن الصورة بغير هذه النقط السوداء لا تكاد تفهم لها غاية أو يعرف لها معنى .

أما المعاناة التي ليس مصدرها الفرد نفسه ، وانما يمر بها نتيجة لما يرميه به المجتمع أو مايصيبه به اللا أنا على حد التعبير الفلسفي ، فأمرها موكول الى مشكلة الخير والشر من أساسها بصرف النظر عما تتعلق به من مسائل الاختيار والجبر . ذلك أننا لو آمنا هنا بالحتمية أو الضرورة فلن يؤدي هذا بنا الا الى امتحان فكرة الخير والشر مرة أخرى ، ولهذا نحن نتجه اليهما مباشرة دون أن نعرج على الحرية ومدى ارتباطها بالعمل الأخلاقي . فنلاحظ من عدة جهات أن الضرر الواقع على الانسان مصدره أمرين : اما قوة خارجية ، وهذه يدخل فيها كل ما نجهل سببه ، ويمكن أن يعرف عن طريق العلم الطبيعي ؛ واما انسـان آخر وهـذا ما يعنينـا الآن . فلولا أن الضرر النازل بشخص يحقق رغبة سواه ويؤدي به الى تحصيل لذة لما كان هناك أي داع الى وجوده ، اللهم الا اذا حدث نتيجة لفعل غير مقصود أو كان مرده الى مرض نفسي . وفي كلتا الحالتين نعود الى نظرة في العلم الطبيعي تحت باب المصادفة أو العلية في الأولى وتحت باب الدراسات التجريبية أو التحليلية ، في علم النفس ، في الثانية . أما اذا كان قد أوفى التحصيل حاجة في نفس الغير فايماننا بحق الغير في الحياة السعيدة وفي الاستمتاع بكل ما يستطيع الحصول عليه من أمور العيش في حدود القانون الوضعي من جهة ، وقانون البقاء للأصلح من جهة أخرى ، كفيل بأن يرفع المسـئولية عن الغير ، وان لم يتفع في ازالة الاضرار المترتبة عليه .

(١) انظر : « دراسات اسبينوزية » بقلم أندريه داربون ص ١٣٥ – ١٢٨ ، باريس سنة ١٩٤٦ .

فليس عجيباً بعد ذلك أن بعض الناس يسعى لان يكون موضوعا للشر ويحتضن الآلام احتضـان الأم لوليدها ! قد يكون لهؤلاء مزاجهم الخاص أو قد يكون لهم رأى معين بشأن الحق والخير والجمال في الحياة ، ومع ذلك فاننـا لا نملك الا الاعجـاب بهم لأنهم هم وحدهم الأبطـال • فالانسان الذى يقدم على المكروه ، ويدفع بنفسه الى الهـلاك فى سبيل نصرة قضية أو فى سبيل تحقيق معنى من معانى الجمال ، وترجيح كفة الخير، هو وحده الذى يستحق أن يسمى بهذا الاسم ويدخل ضمن هذه الفئة لأنه هو وحده الذى يثبت تعالى الذات الانسانية عن غريزة الحيوان العادى ويؤكد معنى المستقبل دائما ، ومن جهة ثانية يقرن الحرية بالمسئولية ، فلا يخطىء فى تقدير ما تواضع عليه الناس مع الاحتفاظ بحق التغيير والتبديل فيما يتعلق بأموره الخاصة • ومن ذلك نفهم كل ما للمعاناة من دلالة فى حياة الانسان وفى كيانه الفردى المستقبل •

٦ ـ الفلسفة الوجودية

كان جان فال الفيلسوف الفرنسى المعاصر خارجا من قهوة فلور فى باريس حينما التقى به بعض الطلبة وسألوه : بالتأكيد الأستاذ وجودى • فأجاب على التو : لا• واتجه فى طريقه غير مبال بهؤلاء الشبان ومعاكساتهم المستمرة لجماعة المفكرين الأحرار • ولـكنه لم يكد يأخذ مكانه المريح الى جوار المدفأة فى بيته حتى استعاد فى ذاكرته ما مر به أثناء مقابلته لهؤلاء الشبان ، وراح يتساءل عن السبب المباشر الذى دعاه لأن يجيب بالنفى حينما سئل عل هو وجودى أم لا ؟ اذ الواقع والمعروف أنه من المشايعين لهذه الفلسفة ومن المنتمين اليها بافكاره وكتاباته بل ويعد من أهم المؤرخين لها على ندرتهم • فانتهى من تفكيره وتعليله الى سبب قريب• فهو لم يملك الوقت لاعمال الذهن فى اجابته حينما قوبل فجاة بهذا السؤال ولـكنه لا شعوريا كان يحس بالابتذال فى الكلمات المنتهية بالياء المشددة دلالة على الانتساب الى جماعة بالذات أو مهنـة معينة • فهذه الكلمات فى رأيه تبدى تعميما مبهما • على أنه وان كان من الصحيح أن مثل هذه الكلمات تؤدى الى شيء من هذا القبيل ـ أعنى شيئا من التعميم والغموض ـ فمما لا شك فيه أن هناك سببا آخر أعمق من هـذا يتصل بأصول النظريات الخاصة بالفلاسفة الوجوديين أنفسهم • وهـذا السبب قد غاب عن ذهن الأستاذ حينما ذهب فى سلسلة تعليـلاته على ذلك النحو • فالمعروف أن

الفلسفة الوجودية حينما قامت انما جاءت مناقضة مناقضة صريحة وعاملة في اتجاه مضاد لتلك الحركات الجماعيــة وتلك الفلســفات التى تدعو الى صب الناس في قوالب معينة من ناحية الاعتقاد والتفــكير وأسلوب الحياة ونوع السلوك • فهى فلسفة فى وضع مقابل لكل حركة تعميمية ولــكل مشروع جماعى ولــكل طائفة تتخذ ضروبا معينــة لا تتعداها من القواعد والآراء • فحين نفى جان فال عن نفسه تهمة الانتساب الى هذه الطائفة لم يكن ينفى عن نفسه الاتفاق مع الوجودية فى الميل والهدف الفلسفى وانما كان ينفى عن الفلسفة الوجودية ذاتها تهمة التشابه والتكرار فى الأذواق والمشارب ويرفع عنها صفة التعميم وينزع منها كل ما من شأنه أن يعطى أفرادها صفة الالتزام بأفكار خاصة وبانتيــاع الآراء التى ابتكرها رؤساء الطائفة وزعماؤها المجددون • فهــذه الناحية ــ ناحيــة التقييد والالتزام والامعية ــ غريبة كل الغرابة عن روح الفلسفة الوجودية ولا تعرفها بحال لأنهــا مســألة ترتبط بالأصول العــامة المشتركة لدى أكثر الفــلاسفة الوجوديين • هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ليس هناك فلسفة وجودية ذات صيغ نهائية تقريرية أو ذات طابع مذهبى doctrinal وانما هناك فلسفة وجودية بقدر ما هنالك من فلاسفة وجوديين •

ومن هذه الناحية يبدو الصعوبة فى رسم خطة للــكتابة عن تاريخ الوجودية شأن المذاهب الأخرى • ولكنها صعوبة من نوع جديد فى تاريخ الفلسفة لأنها لا ترتكن الى نزعة خاصة واضحة ولا تستند الى أشخاص يحددون اتجاههم من أول الأمر بل لم يكن اسمها معروفا على الاطلاق قبل أربعين سنة مع أوسع تقدير ممكن • ولذلك كان المشكلة المتعلقة بتاريخ الفلسفة الوجودية مشكلة جديدة من نوعها وذات صعوبات لم تعرف فى تاريخ الفكر العادى • والصعوبة الأولى التى نجد أنفسنا حيالها هى تلك التى تنجم عن حقيقة أننا لا يمكننا تعريف لفظة الوجودية بطريقة مرضية ، فكلمة وجود بالمعنى الفلسفى الذى نأخذه اليوم ، قد استعملت لأول مرة ، كما أنها قد اكتشفت ، بواسطة كيركجار • ولكن أيمكننا تسمية كيركجار وجوديا ؟ انه لا يود أن يكون فيلسوفا ، ولا يود بالمرة أن يكون فيلسوفا ذا مذهب محدد ، وقــد تكلم هيدجر فى بعض دروســه ضــد ما ســماه بالوجودية وأكد ياسبرز أن الوجودية هى موت فلسفة الوجود •• الأمر الذى يجعلنا مسوقين الى قصر اللفظة على أولئك الذين يرغبون فى قبولها ، وعلى هؤلاء الذين يمكننا تسميتهم مدرســة باريس الفلسفية مع سارتر وسيمون دى بوفوار وميرلوبونتى • ولكن هذا لا يعطينا تعريفا للفظة •

وتقوم صعوبة ثانية من هذا الزعم بأن الطريقة التى يتكلم بها الناس

عن الوجودية - التى يتكلم عنها العالم كله تقريبا - تكون جزءا ممايسميه هيدجر المجال غير المشروع أى الموضوع الذى يقسر الكلام فيه لشدة مايعنى الناس ولشـدة ما يشتركون فى التحدث عنه . فالنـاس يتحدثون عن الوجودية ، وهذا قطعا ما كان هيدجر ، وكذلك سارتر على الخصوص يود أن يتجنبه ما دام سوف يجر الى أسئلة لايمكنها أن تكون لو تحرينا الدقة والصدق موضوعات للنقاش . بل ينبغى أن تظل متروكة للتأمل الفردى المنعزل .

ومن هنا - أى بعد ذكر الصعوبة التى تعوق امكان تعريف الوجودية والصعوبة التى جعلت منها موضوع كلام فى المجتمعات المبتـذلة - أمكن أن يأخذ تاريخ الوجودية مناحى شتى . فمن مؤرخيها من يرجع بافكارها الى القديس اوغسطين ومنهم من يرد بذورها الى فلسفة سقراط وغيرهم كثيرون يلتمسون أصولها فى مقطوعات شعرية نظمها بودلير أو رامبو . ولكننا على كل حال لسنا فى حاجة الى التدخل فى صـدد المسألة ما دامت لن تعنينا كثيرا هنا بوصفها مشـكلة لا تهم الا فى محاولة ايجـاد التشابه بين الوجودية المعـاصرة وغيرها من الفلسفات القـديمة اما محاولة ضـم مفكرين باسمائهم الى صـف الفلسفة لمجرد ذكر بعض افـكارها والايمان بشىء من نظرياتها فهى محاولة فاشلة تبعا لأنها تضطرنا الى غير قليل من التعسف فى اخضـاع الفكر وفى تصنيف الأنظار العقلية . كذلك يلزمنا باتباع هذه الخطة أن ندخل فى دراستنا لها عددا لا حصر له من المفكرين ما دامت الوجودية عدوة لـكل فكرة تنظيمية شاملة . فهـذا سيؤدى الى ضرورة النظر فى كل واحد يؤمن ببعض افكارها ما دامت لاترتبط بشخص معين وما دامت لا تحاول ربط الآلاف المؤلفة من المثقفين بسلاسل فـكرية من أى نوع . فكل فرد من أفرادها له فلسفته الخاصة . ولامانع من ان توازن بينها وبين الأفكار التى تشابهها فى تاريخ الفلسفة حينمايسمح المقام بهذا عند وضع تاريخ دقيق لهذه الفلسفة الوجودية .

ومن هذا تظهر بوضوح عوامل الاشكال فى الوجودية : فهى مشكلة من حيث هى مراحل وهى مشكلة من حيث الأقوام الذين ينتمون اليهـا وهى مشكلة من حيث الأفـكار التى تختص بها دون سـواها وليس هذا بالعجيب على فلسفة هى نفسـها وليدة مشكلة وناجمة عن أزمة . هـذه المشاكل والأزمات تتلخص فى هذه الحياة الكسيحة التى انتهت اليها أوربا والانهزامات المتوالية على فرنسا بالذات ومعاناة الجيل الجديد من الشباب الأوربى لضروب من الحياة لم يكن من الممكن الا يكون لها صدى فى تفكيرهم والا تؤثر فى مشاعرهم . فالمراحل الفـكرية القلقة التى مرت بأوربا

والحالات النفسية القلقة التى خضعت لها الشعوب المتقفة الحية خلال الحرب العالمية الثانية أرغمت الكثيرين من الشبان على أن يؤمنوا بالمذاهب ذات الصبغة الزاهية وذات الطابع المتطرف وذات النظرة البعيدة عن التخيل والوهم والخالية من كل روحانية كاذبة ٠

هذا من ناحية ومن ناحية اخرى الفلسفة الوجودية بطبيعتها تميل الى الروح الشعبية وتنزع منزعا مالوفا فى التعبير عن أفكارها أو بعبارة اصح هى فلسفة ديمقراطية بمعنى الكلمة لأنها تريد أن تدع للانسان فرصة التفكير فى نفسه والرجوع الى ذاته والاحتكام الى رأيه الخاص فى كل مشكلة تعرض له وفى كل حكم يريد اتخاذه بشأن من الشئون ٠ فمرد الانسان الى ذاته دائما فى الفلسفة الوجودية ٠ وبهذا كله تشيع أفكارها على الألسن وتصبح موضوعا للنقاش والحديث الهادئ فى القطار والترام وفى المنتديات والمقاهى ٠ والذى اعتقده أن شيوع الفكرة وذيوعها بين عدد كبير من الناس يكون على حساب طبيعتها الخاصة وعلى حساب قيمتها الفلسفية ٠ وعلى الرغم من ان الثقافة عموما تستفيد من هذه الظاهرة فان الفلسفة نفسها يصيبها شئ من الضعف والابتذال لهذا السبب ٠ والفلسفة حين كانت لها لغتها الخاصة وتعبيراتها التى لا يشاركها فيها غيرها من العلوم لم تفقد شيئا من قيمتها ولم ينتقص من قدرها تطفل أصحاب المواهب المحدودة والأذهان المكدودة ٠ أما اليوم وقد صارت الفلسفة فلسفة شارع ومقهى وترام ، أعنى لما صارت محلا لاشتراك عدد كبير من الناس الذين لا يتمتعون بالقوى الفكرية الخاصة بالأفراد الممتازين ، فقدت غير قليل من قيمتها الفكرية ومن روعتها فى النفاذ والقوة ٠ وهذه النقطة تناقض ما سبق قوله فيما يتعلق بعدم رغبة كبار فلاسفة الوجودية شيوع مذاهبها على نحو شعبى ٠ غير أن الوجودية صادفت مراحل جديدة بعد فترات نموها الأولى وتطلب ذلك من سارتر خاصة تحوير فلسفته تحويرا خاصا سنتحدث عنه فيما بعد ٠

هذه الروح ليست غريبة عن الوجودية كل الغرابة ونستطيع أن نجد بينها وبين الوجودية وشائج عدة خصوصا كما تمثلت لدى هيدجر فيلسوف الناتسية ولدى نيتشه فيلسوف البطولة الفردية ٠ فالغرض من الحضارة لدى نيتشه هو ابراز العبقرى فهذا العبقرى العظيم هو وحده الذى يعطى معنى للحياة ٠ أما الذين يقولون بالسعادة لأكبر عدد ممكن منهم فهم واهمون ، فضلا عن أنهم يصدرون عن ضعف ويأخذون بمذهبهم نتيجة لاشفاقهم على أنفسهم ٠ والحياة الانسانية غامضة بل ومخيفة من جملة

وجوه · وهذا الذعر الذى نحسه فى مواجهتنا للحياة وفى شعورنا بمعنى الوجود انمـــا ينشأ عن ان الله قد مات كمـا أعلن زرادشت على لســان نيتشه · ومن ثم صار الانسان انسانا فحسب أعنى محكوما عليه بالموت وبالنزول الى نوع من العيش العابث الذى لا معنى له · فالنهاية المقدرة للعالم هى ظهور السبرمان أى الانسان الممتاز ولكن ما هى النهاية المقدرة لمثل هذا الانسان ؟ هل هى الحياة ؟ ان الحيـاة هى حياة موت ·· هى زبد طاف فوق بحر من اللامعقولية ··! اذن فالحياة لا معنى لها وكذلك العالم وكذلك الانسان· والانسان النيتشى قريب الشبه الى حد كبير من الانسان الهيدجرى الذى هو دائما فى قبضة الموت · فالموت كما يقول هيدجر نوع من الوجود الذى يسيطر على الانسان منذ مولده · والموت الذى هو موت فحسب يؤكد اللامعقولية والانسان الذى هو انسان فقط يمثل شخصية فى مأساة لا يمكن اصلاح شأنها أو اعادة تمثيلها على نحو آخر ·

ويمتاز هيدجر كما امتاز نيتشه بروح الـمادية وبفلسفة فارغة من المضمون الدينى وايمان بالعبث الظاهر فى كل حركة من حركات هـذا الـكون · وعنده أن هـذا هو السبب فى تولد القلق فى نفس الانسان · وليس القلق خوفا لأنه أعم منـه وأوسع دائرة · فالخوف متحدد بأشياء معينة أما القلق فلا يمكن أن يعرف له موضوع يتعلق به أو معنى يتوقف عليه · وبينما يكون الخوف تعينا تجد القلق لا تعينا خالصا · ولذا كان موضوع القلق هو العـدم نفسه أعنى ما ليس موجودا · ومن هنـا يقول هيدجر : « ان القلق يكشف عن العدم » · واذا كان العقل لا يستطيع أن يتقدم فى هـذا السبيل لينبئنـا عن شىء أو ليقرر أمرا فلا مندوحة عن استعمال الشعور فهو وحده الذى يعتمد على تبليغنا أشياء كثيرا ما نفتقدها بين المجـالات الوجدانية · فالشـعور قادر على الاستمرار حيثمـا تنقطع سلسلة الاستدلال العقلى والمقارنة الفلسفية الخالصة · والجانب الأسيانى أو اللون القـاتم الذى اكتشفه هيدجر فى الوجود انما جاء من هـذه الناحية · فهو يفكر عن طريق الوجدان فى العدم وبالتالى يفقد شيئا الى جانب الوجود الظاهر : هذا الشىء يسبب له حسرة ويثير فى نفسه شجنا ·· ومن ذا يفـكر فى العـدم فى الموت فيما ليس موجودا ولا يأسف ولا نجزع ولا يشعر بالقلق ؟ فلسفة هيدجر اذا مظلمة حزينـة شاحبة فى تلك المرحلة بالذات ومن هذه الناحية ·

ولقد اتهم هيـدجر من خصوم الوجودية ومن الشيوعيين خصوصا بأنه كان مؤيدا للنـازية الهتلرية · وهنـاك مشكلة أثيرت كثيرا فيمـا يختص بقيمـة فلسفته وهل هى حيلة هتلرية لاشـاعة اليأس وبث روح

القلق بين نفوس الفرنسيين أثنـاء الحرب الأخيرة وقبلها ؛ كذلك اتهمت الوجودية بأنها فلسفة اليأس من ناحية وبأنها فلسفة التشاؤم من ناحية أخرى . وهذا كله بسبب هيدجر خصوصا . والواقع أن العنصر الأساسي الذي تقوم عليه الدكتاتوريات والنظم الفاشية هو التصور التشـاؤمي للطبيعـة الانسـانية .. ومن ذلك أمكن أن توجد عنـاصر مشتركة في فلسـفة هيدجر في السياسة التي ابتدعتها النـازيـة وقامت على آثرها الحركة الهتلرية الأخيرة .

وهناك من انبرى للدفاع عن هيدجر فقرر أنه ليس هناك حتم وقسر في الطبيعة الانسانية وليس الانسان صاحب ميول وأهواء واحدة ثابتة دائما . حقا يقول هيدجر بالحقيقة الانسانية ولكنه كذلك يقرر التفاوت بين الطبائع المختلفة . فالتشـاؤم الهيدجرى من نوع غير التشاؤم الذى قامت عليه النازية ما دام يعتقد في أن قيمـة الانسان انمـا تتركز في معرفته للموقف الذى يكون فيه . وهذا يخالف بصورة قاطعة ما يؤمن به الفاشستي فهذا الأخير جاد وصارم دائمـا وبذلك تأخذ الدولة والوطنية والحروب لديه صورا واحدة ذات صبغة مطلقة لا تقبل التعديل ولا تخضع لأى مؤثرات وتمتاز بكونها هى هى . وتنزع هذه النظم الأخيرة الى حجب الشعور بالموت على حد تعبير ميرلوبونتي (١) .

وهناك دفاع آخر يمكن أن نسوقه بصدد التفرقة بين هيدجر وبين روح الفاشية من ناحية فهم كل للتاريخ . فان ما يقال عن فـكرة هيدجر عن التاريخ يبعد عن ذهنـنـا تماما أنه يعلن نفس ما يعلنـه أصحاب الفهم الفاشستي أعني قولهم بأن التاريخ من خلق الأفراد الممتازين . ولا يمكن أن نصـدق أنه يرضى عن الفصل التقليدى بالطريقـة التى اتبعها هيجل بين ذات التاريخ Le Sujet de l'Histoire أو ما يمكن أن نسميه بالفرد الممتاز أو أصحاب المهـام أو الموجهين .. الخ .. وبين موضوع التاريخ L'Objet de l'Histoire أى القطيع من النـــاس أو الدهمـــاء الذين لا يسـتحقون مجرد التسـمية بالمواطنين وهؤلاء يتهمون بأنهـم يحققون أغراض غيرهم وأنهم يقومون بالخدمة من أجل كتـابة المقادير التى ليست ملكا لهـم وليسـوا قادرين فى الوقت نفســه على فهمها . وهيدجر فى الواقع يعرف الانسان الذى يشارك غيره الوجود أو الذى يحيا فى وجود مشترك L'Etre en commun بأنه القدرة على السماح بتأكيد حرية الغير

---

(١) ميرلوبونتي : الوجودية في فلسفة هيجل – مقال في كتابه عن المعنى واللامعنى وبه تحليل هام لهذه النقطة بالذات .

والسماح للغير بأن يكون ما يكون . وهنا يبدو لنا بوضوح أنه بالنسبة الى هيدجر كما كان الأمر بالنسبة الى الشاب هيجل حينما كتب ظاهرية الفكر (١) . ينبغي أن تكون المشكلة الرئيسية للانسان في المجتمع والمعنى الحقيقي للتاريخ هو امكان معرفة الانسان للانسان . ولم يبين هيدجر كيف تتم هذه المعرفة والأساليب التى يمكن أن تتبع كيما تتحقق ومع هذا فانه فى هذا التعبير ما يكفى لانكار الدلالة المعنوية التى تقوم عليها الأسس الفاشية والنظرات الخاصة بكل من هيجل وماركس . ولا ننسى فى النهاية أن الفاشية لها موقفها الخاص بالنسبة الى الانسان فلعل هذا هو الذى جعل الأمر يختلط على من كتبوا عن الوجودية متمثلة فى أمتع فلاسفتها : هيدجر . فهو الآخر له نظرته فى الانسان ولكن شتان بين كل من النظرتين وبين كل من الموقفين . وهيدجر لم يحجب الموت لأنه أكثر الفلاسفة كلاما عن الموت وبالتالى عن العقل .

ولا حاجة بنا الى الاطالة فى هذا الجانب ويكفى أن نقول عن هيدجر هنا إننا لو عدنا وقارنا بينه وبين كيركجار لوجدناهما متفقين فى جملة من النواحى خصوصا بالنسبة الى النفس الانسانية .

والحق ان الوجودية حينما جاءت انما كانت تسعى الى معارضة المدركات الكلية التقليدية التى نتبينه ما نراه فى الفلسفة سواء عند اسبنوزا أو هيجل . فالفلسفة لدى افلاطون هى البحث عن الماهية نظرا لأن الماهية ثابتة ويود اسبينوزا أن يرضى عقله بحياة أبدية طوبية وهيجل يفتش عن دلالة الفكرة التى تعرض نفسها على التاريخ . وعلى العموم فكل من الفلاسفة القدماء أو أغلبهم يريد أن يجد حقيقة كلية لها قيمتها فى كل الازمان وأن يعلو على الصيرورة المؤقتة . فهو بالاجمال يعمل ويعتقد انه يعمل وفق العقل الخالص وعقله وحده بالذات . وآخر الفلاسفة من هذا الطراز كما يبدو هو هيجل . فهو نفسه الذى بذل هذا المجهود لفهم العالم عن طريق العقل الى أقصى درجة ممكنة . حتى العواطف عنده لا معنى لها ان لم تكن تتم عن فكرة وحتى الشخصية لا قيمة لها الا لأنها تأخذ مكانا فى تاريخ وفى دولة أى قيمتها فى أنها تأخذ مكانا فى الفكرة الكلية حين تعرض نفسها فى التاريخ .

وكان لكيركجار الفضل الأكبر فى هدم هذه الروح العقلية البحتة لدى هيجل وغيره . فهو يعارض البحث عن الموضوعية الذى يجده عند

(١) بخصوص مراحل حياة هيجل الفكرية راجع بحث « الوجودية عند هيجل » فى كتاب موريس ميرلوبونتى عن المعنى واللامعنى .

هيجل في صورته تلك ويؤكد انني أدرك وجودا حقيقيا عن طريق الارهاف الحسي . واهم ما في كيركجار هنا حقا هو رفضه أن يعد جزءا من كل أو أن يعد قطعة بسيطة في جملة قواعد العالم . اذ اعتبر هذا نفيا لوجوده . وكتب في هذا المعنى يقول : يمكن القول بأنني لحظة الفردية ولكنني ارفض ان أكون قطعة ضمن نظام شامل . وكانت النتيجة أن وضع الفكر الذاتي معارضا به الفكر الموضوعي في الفلسفات السابقة عليه أو بمعنى اصح اعطى القيمة الكبرى في التفكير للوجود الفردي واستخلص النفس الانسانية من الرغام الذي انقبرت فيه تلك الآماد الطويلة . واذا كانت المعرفة قد اختلفت مصادرها بين الناس فان هذا من شأنه فحسب أن يفسد عليهم معنى كل شيء يستشعرونه في الحياة اللهم الا فعل الوجود Exister فهو وحده الذي يبقى دائما هو هو وهو نقطة التلاقي بين الاقوام من كافة الانواع .

ومن هذه الناحية تبدأ فكرة الوجودية في اساسها الصحيح . فأصحاب النزعة الوجودية بمنحاها الانساني اليوم يميلون الى الانطواء على أنفسهم ويقومون بالبحث في أعماق وجودهم الخاص بهم وحدهم كيما يرتفعوا منه لا الى تحقيق ذواتهم فحسب بل وايضا الى الحصول على ضروب من المعرفة الحية التي تتعلق بالوجود الشر وقد تمثل في الذوات المنعزلة والنفوس الفردة . وذلك لانهم فهموا الفلسفة فهما جديدا . فالفيلسوف كما يقول نقولا بردياتيف لايمكنه أن يبقى في الفراغ ومتابعة الفلسفة أو السير في ركابها لا يمكن أن يفصل الانسان ويباعد بينه وبين الوجود لسببين : فيمكنه أن يستنبط المعرفة من الوجود وحسب أولا ولا يمكن ثانيا في حالة مايستصفي ذاته وينفض عنها أحمال التقاليد والمؤثرات السابقة أن يضع وجوده الخاص جانبا ايضا بل يبقى هذا الوجود كل شيء بالنسبة اليه . ولذلك لا بد من أن يبحث الفيلسوف عن المعرفة الصحيحة في أعماق نفسه .

وهذه النقطة الاولى هي التي تفسر لنا معنى الوجودية فكما أن الفلاسفة القدماء كانوا يسمون دائما باسم الشيء الذي يضعونه وضعا عاليا على كل شيء سواه فكذلك اليوم بالنسبة للوجوديين . فنحن نقول مثلا هناك فلاسفة عقليون وهؤلاء هم الذين يضعون العقل فوق كل قيمة فلسفية أخرى ونقول هناك فلاسفة وضعيون وهؤلاء هم الذي يتخذون موقفا لا يغضب الواقع ولا يفسد معناه بل ولا يخرجون عادة عن حدوده . كذلك الروحيون ينزعون منزعا روحيا والطبيعيون يفسرون كل شيء

بادئين من الطبيعة والماديون لا يقدسون شيئا قدر تقديســـهم للمادة ٠ أقول كما ان هذا يحدث دائما بالنسبة الى المذاهب الفلسفية فقد تسمت الوجودية بهذا الاسم نسبة الى القيمة الاولية التى يبدءون منها والحقيقة العليا التى يضعونها فوق كل حقيقـة الا وهى الوجودية : ثورة الحيـاة على الفكر ٠٠ ثورة الوجود على العقل ٠٠ ثورة الوجدان على المنطق العلمى الجاف ٠

وذلك لان كل فلسفة قديمة انما حاولت ان تباعد بيننا وبين الوجود بالمعنى الصحيح او وضعت حدا فاصلا بين معانى العقل ومعانى الحياة اما الوجودية فشاءت أخيرا أن تخلص الانســـان من هذا الموقف المزيف وأن تجعل منى وجودا يريد أن يتطلع الى وجود ٠ فتلغى بذلك الفوارق وتمحى الفواصل وتسرى على كل من الوجودية أى وجودى ووجود العالم الخارجى قوانين واحدة اذا ما كان من الممكن وضـــع قوانين ٠ فمن ناحية الفلسفة يكون موقفى سليما اذا أدركت معنى الوجود بحق واتخذته نقطة بدء ٠ ومن ناحية العلم أيضا لا يقل موقفى سلامة ٠ لان أهم ميزة للوجود أنه فردى وما هو فردى لا يمكن أن يكون موضوع علم وان كان يصـــح من ناحية أخرى أن يكون موضـــوع معرفة ٠ فالفيلسوف يبتغى المعرفة ولا ينحصر فى نطاق العلم ٠ فهو لا يريد أن يقف باحثا لوجهة نظر واحدة أو متخذا جانبا منفردا مهما كانت قيمته العلمية أو حقيقته الدقيقة أو اغراؤه بالحكم الواقعى ٠ والعلم نفسه من هذه المشكلة فى مشكلة لان العلم فى الوقت الذى يفكر فيه على الفردية أن تكون تجاربها علمية أو موضع نظر٠ العلم يحاول ان يكون عاما وفى هذا التعميم ما فيه من افساد لدراسته الجزئية ٠ ولذلك فان العلم الذى يقول دائما انه ينظر فى مباحث جزئية تتعلق بهذا الشىء أو ذاك أى بهذه الشجرة وهذا الباب يخرج غير مأسوف عليه الى دائرة التعميمات والتجريدات الفارغة حيث يبقى دائمـــا تحت رحمة موضوعات واحدة هى التى يمكن نقلها الى الغير ٠ ولا مانع من أن تكون هذه الموضوعات صحيحة وقيمة ولكنها دوا أسفاه ليست كل شىء ٠ والفيلسوف مضطر بالتالى أن يعمل ذهنه فى اشياء أخرى وأن يضع فى تقديره مسائل غيرها كيما يقف على الوجود أى أن يمزج المعرفة بالوجود ولا يهمها أن تكون مجهولة أو مهملة من جانب العلم ٠ واذا كانت الوجودية قد أغرقت فى الجانب الادبى وتحولت فى النهاية الى مجموعة من القصص والروايات فذلك لان الجـــانب الادبى هو وحده الذى يملك التعبير عن الفردية الانسانية ٠٠ هذه التى لا تتكرر ولا يمكن أن تصبح موضوعا علميا ينقل معناه الى الغير ٠ بل هذه النواة الحقيقية لكل جماعية ٠

والوجودية اذ تقف وجها لوجه أمام العلم ليست تفعل هذا من أجل أن تغرق في الخيال اذ هي مع هذا خصوصا كمـــا تمثلت لدى سارتر وهيدجر فلسفة الوجود أى لا تعرف غير الوجود وبالتالى لايمكن ان تكون خارجة عن الحدود الطبيعية المادية ٠ فهى ليست فلسفة تحليق وروحانية الا من حيث طبيعة التجارب الفردية اما في مجمــوعها فهى فلسفة مادية مغرقة فى الواقع لا تتعدى نطـــاق الوجود ٠ وقد لاحظت الوجودية فى النهـــاية أن الانسان قد تمادى وتقدم تقـدما ملموسا فى علوم الطبيعة والكيمياء وعلوم التشريح والفسيولوجيا أما علوم الانسان أى العلوم التى تختص بالوجود الفردى فقد بقيت متأخرة بصورة عجيبة ولا بد من اعادة النظر في هذه العلوم كيما توازى على الاقل ذلك التقدم الظاهر فى علوم الفزياء ٠

وهذا كله من الممكن أن يحصل بشرط وضع مقولة الوجود فوق كل ماعداها ٠ وهذا ظاهر بوضوح من حكمهم على الوجود بأنه سابق حتى على الماهية ٠ فلا يمكن بالنسبة الى وجود العالم ان يكون قد سبقه تصميم على الخلق أى أن تكون هناك فكرة أريد تحقيقها بهذا الوجود ٠ لان هذه الماهيات انما هى من صنعنا نحن بعد الوجود ٠ فوجود الماهيات هو وجود الامكان والامكان لا يتسنى الا اذا كان الوجود لانه ان لم يوجد كان عدما خالصا ٠ الممكن لا معنى له بغير الوجود لانه ان تلاه عدم لم نكن ممكنا ٠ وهذا هو الغالب على طبيعة الامكان لانه أشبه بالعدم منه بالوجود ولولا أن الوجودية تضع العدم جنبا الى جنب مع الوجود أولا وتضع حقيقة الزمان فوق كل حقيقة حينما تقرنها بالزمان ثانيا لما استطاعت الفلسفة أن تجعل لهذا الامكان أى قيمة ٠

فالوجود والماهية هما من التمييزات أو هما من المبادىء الميتافيزيقية التى خلفها لنا علم الوجود ٠ ولا خير فى أن نتحدث عن ماهية ووجود الا اذا احتطنا دائما فنفهم الوجود على أنه سابق للماهية ٠ فأنا أنظر مثلا فى طائفة من الزهر الموجود كيما استخلص ماهية الزهرة ٠ فالماهية لاتقتضى سوى موجودات تتحقق فيها ، ولا تصبر حقيقة الا بفضل هذه الموجودات ٠ وطريقتنا فى الكلام قد يكون لها دلالة من هذه الناحية فحين أقول : « أنا انسان » أؤكد وجودى أولا بأنى انسانى ثم بعد هذا أضع الماهية كقيمة ٠

ففى مسألة الدراسة العقلية الموضوعية لدى هيجـــل ثار كيركجارد وجعل الوجود الذاتى أصلا لكل بحث ولكل فلسفة ٠ كذلك كان هيجل ينظر الى الفصل بين العقل والوجود بين الانسان والعالم على أنه شىء طبيعى

ومعقول جدا أما كيركجار فقد جعل الوجود وجودين وجود ذات ووجود موضوع وان الانسان وجود قبل كل شيء وانه لا بد ان يلتفت الى هذه الحقيقة ان شاء ان يتخذ من الحياة سندا وان يجعل فلسفته مليئة بمعاني الوفرة والغنى والقوة بفضل انعكاسها على الوجود .

فالوجود في مقابل العقل والذات في مقابل الموضوع في الفلسفة القديمة وتقول الآن أن العالم عند هيجل هو النمو المحتوم للفكرة الازلية، وليست الحرية سوى الضرورة المدركة . أما لدى كيركجار فهناك على العكس ، امكانيات حقيقية وكل فلسفة تنكر الامكانيات هي الفلسفة التي تضغط علينا والتي تسوقنا الى نوع من الجرض (الاختناق والانكسار) ومن ثم فالوجودية في النقطة الثالثة تضع الحرية في مقابل الضرورة في الفلسفة القديمة . والحرية الوجودية انما تأتي من ثلاثة أمور أقصد أن عناصرها تتركب من أولا فكرة العدم بالنسبة للماضي وفكرة الامكان بالنسبة للمستقبل . هذا ثانيا وثالثا فكرة الزمان بالنسبة للوجود . أما عن فكرة العدم بالنسبة للماضي فالمفروض دائما أن الانسان تاريخ أي ان الانسان مجرد فكرة تاريخية أما الكائن العضوي الماثل أمامي فلا قيمة له على الاطلاق . فالوجود دائما في الماضي وليس الانسان الماثل شيئا ان لم يكن قد وجد في الماضي . والكينونة بالنسبة الى هي كينونة تاريخية كما قالها هيجل . ومن هنا ادخلت تعديلات على الكوجيتو الديكارتي . فسارتر يقترح أنه لابد أن يأخذ هذه الصورة : « انا أفكر فأنا اذا كنت موجودا » . ومن هنا لا يمكن أن يقول الانسان : أنا موجود وانما لابد له دائما أن يذهب الى القول : لقد كنت موجودا . ومقدار الفرق بين فعلي الكينونة في جملتي « أنا أكون » ، « وأنا كنت » ، كفيل بأن يرينا الاختلاف المعنوي الشاسع بين كل حسبما يؤدي الامر بالنسبة الى الوجود ذاته . فالحكم بالوجود في الماضي نفهم منه توا معنى التاريخ . ويصبح التاريخ وحده علم الوجود بحيث اننا كلما أردنا الوجود حققناه في التاريخ ومن هنا نلاحظ عند الكثيرين من الناس أنهم لا يشعرون بمتعة ولا ألم ولا تتمثل عواطفهم اثناء مباشرتهم للتجربة ومعاناتهم للحياة التي يحيونها وبمجرد ما تصير تاريخا يحكى وقصة تروى حققت له عواطفه ومثلت له احساساته وخلقت بالضبط كل شروط الحياة من تأثر ومن ابداء الملامح. بل ويحصل كثيرا أنك تتأمل العمل الذي تباشره في ساعة وقوعه لا كما هو في حد ذاته وانما كما يمكن أن يقص ويروى وقد عبر ميرلوبونتي عن

هذه الحقيقة بقوله ان الانسان يجلس فى مؤخرة قطـــار سريع(١) ومن الناس من يفرح بالالم ويسر بالنكتة لانه سيجد فيها مجالا لتحقيق ذاته وتأكيد وجوده عن طريق التاريخ الذى هو وحده الوجود · اما الآن وهو الذى يؤديه معنى فعل الكينونة فى الحاضر فليس من الوجود فى شيء أولا لانه يتشكل حسب الارادة فى وقت معين فانت تفعل الفعل وكانك هازل وتظنن بهذا أنك تعبث بينما اذا فاتت هذه اللحظة ومرت بك صار هذا العبث والهزل الذى تبديه وقتا من الاوقات وجزءا من وجودك ومن هنا يبدو لنا أحيانا اننا لا نصدق واقعة ما من الوقائع فى وقت ما حتى اذا ما مضى على هذه الواقعة زمن صارت حقيقة راسخة فى ذهنك · ولعل أول تعبير على هذا هو الاساطير القديمة فيما يتعلق بالابطال اذ كان الناس لا يصدقون ان فلانا ، هذا الانسان الجبار او هذه الشخصية الفذة فى نوعهـــا ، قد مات · ومن هنا يقولون بدوامه وبقـائه فى أشكال رمزية تخيلوها على أنحاء مختلفة · كذلك الوجود الحاضر من ناحية ثانية يقتضى اعدام الماضى ومن هنا تمثــل فى الوجود فعــل هادم او نفى معدم له قيمة وجودية كبيرة · ولايمكن أن أقرر وجودى الحاضر ان لم أنح جانبا وجودى الماضى · فهناك عملية اعدام نفسى دائما يقوم بها الانسان من أجل اعداد نفسه للحظة الوجودية التى يحياها · ومن هنا يتدخل العدم تدخلا حاسما فى فكرة الحرية فهو يمهد من اجل الحرية ولولاه لما كان هنـــاك معنى للحرية · ليس هذا فحسب بل ان العدم من شأنه دائما أن يجعل الانسان فى خطر وهذا الخطر ليس بسيطا او ليس شعورا ضعيفا وبالتالى يدفع الانسان الى ان يكون دائما قريبا من ذاته متحسسا لها فى أصغر شئونها· وكلمـــا كان شعور الانســـان بالموت أقوى كان ادراكه للحرية أوسع · وسيتساءل البعض ما هى الصلة بين الخطر والحرية ؟ فأقول : ان الانسان القوى الممتاز هو الذى يتخطى القيود والعقبات · وبالضبط على هذا النحو نفهم الصلة بين الخطر والحرية ؟ فكلما زادت درجة الخوف لدى الانســان والاحساس بالمسئولية كان اقرب الى مباشرة الحياة ومزاولة اموره التى تدل على قوته وامتيازه · فكلما زاد الخطر كانت درجــــة الحرية ارفع لان الحرية لا معنى لها الا بازاء العوائق وكلما انشغلت عن هذه العوائق بالوسائل المعروفة زال معنى الحرية من راسك ·

بالضبط شأن التلميذ يظل طول العـــام بغير احساس بالخطر فى

---

(١) راجع بحث ميرلو بونتى : ثناء على الفلسفة .

الامتحان وعندما يبدأ في المذاكرة فعلا ويجد نفسه أمام متاعب الدراسة يشعر بالخطر في الامتحان ·

يتلخص هذا كله في انه لمـــا كان الوجود الواعي يقتضي الشعور بالموت ولما كان الشعور بالموت هو السبب في الخطر والقلق ولما كان الخطر والقلق من عوائق العمل وكان العمل أو الفعل هو أكبر دافع الى الاعدام وكان العـــدم أبرز تعبير عن الرجوع الى النفس ومحاســـبة الشعور بغير استناد الى ماض أو تاريخ وكانت هذه نفسها هي هي الحرية فان الوجود بكل بساطة مرادف لمعنى الحرية · ففي هذا الموقف بالذات، موقف مراجعة الذات، أكون وحدى مسئولا عن عملي ولا أحاول اكتساب أعذار ومبررات· فحريتي من هذه الناحية هي العزلة في عالم أو وسط غريب عني يستحيل فيه أي رباط · والحرية بهذا المعنى هي الجرأة على الربط من جديد · ومن كلام سارتر : « اننا لم نكن قط أحرارا · الا في عهد الاحتلال الالماني فقد فقدنا كل حقوقنا بما فيها حق الكلام ، وكانوا يوبخوننا وجها لوجه كل يوم ووجب علينا السكوت وحكموا علينـا بالنفي كتلا كتلا كالعمال بوصفنا معتقلين سياسيين · وكنـا نجد في كل مكان على الحوائط وفي الصحف وعلى الشاشة تلك السحنة الشيطانية الكالحة التي شاء المحتلون أن يعطونا بها فكرة عن أنفسنا · فبسبب كل هذا كنا أحرارا(١)

هذه هي دلالة الحرية بالنسبة الى الماضي وتبقى أن نرى كيف تتوقف على الامكان · وبصراحة وبايجاز أيضـــا أقول انه لا معنى للحرية بغير الامكان · والامكان من جهة اخرى عدم ولكنه يختلف عن العـدم في انه يمكن أن يوجد اذا شئت أنا · فالامكان زماني ولا يمكن أن يوجد في غير الزمن ولهذا يكفي أن أنتظر الزمن لأتوقع حصول امكانية ووقوعها بالفعل·

٧ ـ ماهي الفلسفة الوجودية ؟

شغلت الوجودية الاذهان وجرى اسمها على الاقلام والألسن واختلف الناس في امرها اختلافا كبيرا بين محبذ لها ومندد بها · وهؤلاء يتلقفون أخبارها وينتظرون الانباء عنها بفارغ الصبر · فيجدون يوما من يذهب الى باريس ليعود بعد ذلك فيقول عن مشايعيها انهم فلاسفة الاندية والمقاهي

---

(١) روبير كامبيل : سارتر Sartre-Par Robert Campbell ص ٢٠٩ وراجع أيضا جمهورية الصمت من تأليف سارتر ·

(والمواصلات) . وينظرون فاذا باديب كبير من ادبائنا المعدودين يحمل نبأ خطيرا مؤداه أن الاستاذ الجليل اندريه لالند قد حكم عليهـا امامه بأنها فلسفة العدم . فضلا عن ان الجرائد المصرية والاجنبية قد أخذت تنشر عنها اخبارا متصلة الحلقات : فمرة تقول ان الشيوعيين قد صادروا كتابا من كتب جان بول سـارتر ــ الفيلسوف الوجودى المعروف ــ فى معظم المناطق الاوربية الخاضعة لحكمهم . ومرة يأتى خبر بأن البابا قد أصدر قرارا بتحريم كتب سارتر لخروجها عما توحى به الشرائع وما تنص عليه الكتب المقدسة . وفى مرة ثالثة يأتى خبر من أسبانيا يصـف البوليس هنالك وهو يطارد الوجوديين كما يطارد المهربين والخارجين على القانون. فهذه الأنباء المتواترة من شأنها أن تزعج القائمين بشئون الثقافة والادب فى مصر وأن تدفعهم الى اثارة موضوعها من حين الى حين .

ولكن أحدا عندنا لم يناقش هذه الفلسفة مناقشة عادلة صريحة ، أو قل ان أحدا عندنا لم يحاول أن يفهم المسالة فهما يؤهله لان يقف منها موقف المؤيد أو المعارض . فما زالت الوجودية حديثة عهد بالنسبة الى كثير من الذين يفكرون عندنا ولم تزل موضوعاتها غريبة عن عقولنا ولم تزل روحها غريبة عن مشاعرنا . ويمكن أن نذهب الى حد القول بأن هذه الفلسفة قد جاءت نتيجة لروح عامة او لحركة معينة فى الفكر الاوربى .

والحق انها لم تصادف هذا الموقف لدينا فحسب ، وانمـــا وجدت كثيرا من المعارضة ومن النقد فى معظم المجـــلات والصـــحف الانجليزية والامريكية . وأغرب من هذا كله وأدعى منه الى الدهشة والتعجب أن أنصارها أنفسهم والمتشايعين لها بافكارهم وكتبهم ليسوا راضين عنها كل الرضا وأنهم لا يوافقون على نسبتها اليهم .

وأصل الاشكال فى هذه الفلسـفة هو أنها تتطلب روحا معينة لدى من يؤمن بها ويتعصب لها ، وتقتضى أن يكون فى نفس الانسان صفات خاصة من أجل أن يصير واحدا من المعجبين بها . فليس كل انسان بقادر على أن تجد فلسفة الوجود عنده موافقة ورضا وأن يقدم على قراءتها بنفس مطاوعة ، فان الكثير من النزعات الاجتماعية والتربوية وهى الاكبر تأثيرا فى نفوس الناس ــ لا تتلاءم مع الوجودية فى أفكارها وميولها . كذلك يلاحظ أن الفلسـفة الوجودية أميل الى الادب والفن منها الى العلم والحقائق المقررة ، ومن هنا كانت تعول دائما على الذوق وعلى الاحساس اكثر مما تعول على المعرفة الاصولية المستندة الى خبرة عملية واتجاه نفعى .

وهناك أسباب موضوعية خالصة تدفع بالناس الى كراهة هذا النوع الجديد من التفكير : فقد اتجه فلاسفة الوجود الى العناية بظاهرة الموت مثلا وتفسيرها ، والكلام عن الشعور بالغثيان ، والاهتمام بمسالة العدم وتقديمها على ما عداها وتحليل المواقف المعينة التى يوجد فيها المرء ويحتاج من أجـــل المرور بهـــا الى تجربة وجدانية من طراز فريد • فمن ناحية الموضوعات التى تدرسها الفلسفة الوجودية نجد أنفسنا بازاء جملة من الافكار الغريبـــة التى ان لم تكن جـــديدة بالمرة ففى بعض التحليلات والتفصيلات ما يشعرك بانك تجاه شىء لم يعع من قبل فى دائرة البحث او فى مجال التفسير والتعليل •

والوجودية بعد هذا كله ليست الحادية على طول الخط ، وانما فيها فريق مؤمن يستهوى بكتاباته كثيرين ممن يريدون اشباع نزعتهم الصوفية بتحليل المشاعر الدينية والسلوك فى طريق الروح • فكيركجار وبردياتف ومارسل يأخذون جانبا معينا فى التفكير الوجودى ويســـيرون على نمط خاص يجعلنا نطلق عليهم اسم الشق الايمانى ونفردهم قسما واحدا •

فهذه كلها من المسائل التى يوضح لنا السبب المباشر فى أن الكثيرين من الادباء والمفكرين لم تعجبهم فلسفة الوجود ، وتوقفنا على أصل الداء فى كراهية الناس لهذا النوع من التحليل العقلى ولكنها بغير شك لا تقنع الباحث ، ولا تصده عن مراجعة هذه الافكار مراجعة الانسان المسئول عن رأيه ، ولا توقفه عن قراءة ما ينتجه فلاســـفتهم من الكتب والمقـــالات والبحوث •

فالفلسفة الوجودية انما جاءت كرد فعل لطغيان التفكير المذهبى على عقول الناس وارادت أن ترفع عن كاهل الفكر البشرى هذه الاثقال التى تركتها احقاب من الفلسفة التجريدية • وبالاضافة الى هذا كله غيرت من اتجاه التفكير واستبدلت بالموضوعات القديمة غيرها مما يعد داخـــلا فى نطاق التحليل العادى وبطبيعة الحال اسقطت من حسابها فى هذه العملية مجموعة من الافكار البالية التى كان سيستحيل على الانسان أن يجد لها تفسيرا معقولا وان ظل يتأملها اجيالا بعد اجيال • وذلك كله بحكم خروجها عن نطاق البحث الفلسفى ، ومن باب أولى عن نطاق البحث العلمى • فهى مسائل معلقة ليس يتأتى الفصل فيها لطائفة من البراهين دون غيرها ويســـتحيل أن تخضع لمناقشة سليمة معقولة • ولذلك ســار الموضوع الاساسى بالنسبة اليها هو الانسان ، وعدنا من جديد نحس امام مفكريها

بأن الوجود في حد ذاته مشكلة على نحو ما أعلنهـا شكسبير على لسان هاملت في يوم مضى ٠

وفي الفلسفة الوجودية نزعة ميتافيزيقية أصيلة ٠ ولكن لابد من أن نراعي دائما فيما يتعلق بهذه الميتافيزيقا انها ليست مثل غيرها ، وأنها تنفرد بصفات خاصة ومعالم ذاتية هي وليدة التيار الفكرى السائد بعد الانحلال الحضارى الأخير في الغرب ، وتتبدى مظاهر الانحلال في تلك الحياة القلقة ، والانهزامات المتوالية على فرنسا والمانيا والدويلات المجاورة لهما بالذات ، ومعاناة الجيل الجديد من الشباب الأوربى لألوان من العيش ولضروب من الحياة لم يألفوها من قبل ٠ فالمراحل الفكرية القلقة التى مرت بهم ، والحالات النفسية التى خضعت لها شعوب الغرب المثقفة الحية كان لها أكبر الأثر في مشاعر الشبان وآرائهم ، وكانت النتيجة أن آمنوا بالمذاهب ذات الصبغة الزاعيـــة ، وذات الطابع الصـــارخ ، وذات الميل المتطرف ٠ وبعـد هذا كله ـ أو قبـــل هذا كله ـ ابعدتهم كل البعد عن فلسفات الخيال والوهم ٠

ومن هنا كانت المتافيزيقيا عندهم غير متعلقة بشيء خارج الوجود ، ولا باحثة في أمور تتعـــدى نطاق المحسوس ٠ وبطبيعة الحال أنا لا أعنى الطائفة المسيحية من الوجوديين ، فهـؤلاء لهم حكمهم الخـــاص ٠ اذ أن فلسفة الوجود ـ كما قلنا ـ فيها شق مؤمن يدخل تحت لوائه من سبق أن ذكرناهم بالاضـــافة الى مارتن بوبروكارل بارث ٠ أما الشـــق الآخـر فمتطرف مثل هيدجروسارتر وسيمون دى بوفوار وميرلوبونتى ٠ وهؤلاء الأخيرون هم الذين تعنيهم كلمـــا تحدثنا عن متافيزيقا الوجـــود ٠ وهى متافيزيقا تخضع للتجارب الحية داخل الوجود ، وموضوعها الوجود في العالم كما يقول هيدجر ٠ وتجد التعبير عنها كاملا فى كلمة سيمون دى بوفوار اذ تقول : « فى الحق انه لا يوجد أحد خارج الوجود » ٠ وبهذا التصريح منها حدث من الحلم الذى طالما خطر على أذهان البشر بوجود موضوعية غير انسانية ، وأنها قد أثقلت الخيال بقيود وروابط تجعل من المستحيل بالنسبة اليه فيما بعد أن يخرج على ما هو ماثل أمامه وقائم من حوله ٠ ويؤيدها سارتر في هذا المعنى بقوله :

« ليس هناك أكوان أخرى غير كون انسانى واحد هو الكون المنسوب الى الذاتية الانسانية » ٠ ويعنى سارتر خصوصا بأن يقدم لنا تفرقة هامة حينما يتكلم عن الميتافيزيقا وهو يقدم عليها علم الوجود (Ontologie) بوصف هذا العلم تمهـــيدا للمتافيزيقا التى يأتى على عرضها فى كتبه ،

وينظر الى هذا العلم كما لو كان بحثا فى الحالة الراهنـــة للموجود ، والأقسام التى يمكن أن يرد اليها (كالموجود فى ذاته والموجود لذاته) . أما المتافيزيقا عنده فهى التى تضع المشكلة النهائية الخاصة بامكانيات هذا الموجود على النحو الذى يوحى به علم الوجود .

فالمتافيزيقا الوجودية عند سارتر وأضرابه ليست بحثا فى المجهولات، ولا تخمينا فى مسائل الروح والعالم الآخر ، ولا هى عـــودة الى النظر فى مراتب الوجود وعالم الأفلاك ... ومن هنا حاول البعض فى انتقاده له أن يتهمه بأنه مادى Materialiste كمافعل تروافونتين Troisfontaines فى كتابه عن الاختيار لدى جان بول سارتر . وبذلك نلاحظ دائما عند الكلام فى تاريخ الميتافيزيقا ذلك التحول الذى أحدثه فلاسفة الوجـــود وليست هذه المتافيزيقا ــ كما هو واضح ــ جديدة كل الجدة ولا غريبة كل الغرابة عن الفكر الفلسفى ، فلها ارهاصات من الفلسفات الباحثة فيما يدخل ضمن حدود الموجودات والتجربة .

واذا حاولنا أن نعود بأذهاننا الى الوراء من أجل النظر فى الأصول التى نبعت منها فلسفة الوجود اصطدمنا بمشكلة أخرى لا تقل اعسارا عن أى مشكلة تصدت لها هذه الفلسفة . فالواقع أنه من الصعب جدا أن نعثر على خط واحد مرت به هذه التيارات المتلاحقة فى ابانة وانكشاف . بل يصعب فى الغالب أن نجد نقطة بدء واحدة لدى جميع الذين كتبوا فى هذا الموضوع . فبعضهم يردها الى شخصية سقراط واعترافات القديس أوغسطين . وشذ هؤلاء مباشرة من يزعم أن أصلها موجود فى فلسفة الحياة عند نيتشه والى شعر الحياة فى الحركة الرومانتيكية . ومعظم الذين كتبوا فى تاريخها يقررون بزوغها من محاولة كيركجار الفلسفية عندما عارض هيجل فى ايمانه بالمطلق وبالروح الكلية . ولكن هذا لم يمنع الكثيرين من أن يجدوا لها مشابهات ومقـــابلات فى كتابات باســـكال وقصص ابسن ودستويفسكى وفى أشعار بودلير وأرتوررامبو .

أما عن سارتر نفسه فقد رجع بتفكيره الى كل من هوسرل وهيدجر . وهذا واضـــح وطبيعى ، فعلى الرغم من أنه يصـــعب حتى الآن تحديد الموضوعات التى بحثها سارتر تحديدا ختاميا فمن الممكن أن نجد لديه نوعين من التفكـــير أحدهما نفسى والآخر متافيزيقى . وكلاهما راجع الى الأبواب التى تفتحت على أيدى هذين الفيلسوفين لأول مرة فى تاريخ الفكر . ولا يمنع ذلك أن تظهر عليه أعراض هيجيلية أصيلة .

٨ ـ قصة المذهب الوجودى

حينما تلفت الناس حولهم أثناء الحرب الأخيرة ووجدوا صفحات هذا المذهب تتناثر عن يمين وعن شمال وأحسوا بذيوع تيار فكرى جديد ظنوا انه قد ظهر لأول مرة وأن الانسانية لا عهد لها بمثل هذا اللون من فنون الفكر والنظر العقلى . والحقيقة هى أن هذا التيـار موجود بصور بسيطة فى تاريخ الفـكر منذ مائة سـنة على الأقل . ولعلنا قادرون على التماس عناصر هذا المذهب فى أنواع أخرى من التفكير .. ولكننا نريد أن نكتفى بمتابعة الخيط الرئيسى الذى ادى وحده الى اكتمال هذا المذهب والى تطوره وازدهاره . نريد أن نمسك بالخيط من أوله وأن نظل متعلقين به حتى نصل الى نهاية الشوط عند الوجوديين المعاصرين .

وقد سبق أن قلنا انه من الصعب جدا أن نعثر على خط واحد مرت به هذه التيارات ، خاصـة وأن كثيرين من المحدثين قد صاروا يسقطون مشاعرهم على شعراء مفـكرين بالذات فيلصقون بهم صـفة الوجودية . فثمة كتاب يريد أن يثبت لرامبو صـفة الأبوة بالنسـبة الى المذهب الوجودى وثمة كتاب آخر يضع نصب عينيه تحقيق هذه الصفة بالنسبة الى بعض متصوفى الاسلام . وقد أضاف ذلك العمل من جانبهم صعوبات جديدة الى عمل المؤرخ وهو يصاعد بنظره الى قمة الفكر كيما يجتزىء من الشلال المنهمر خيطا رفيعا من الماء له لونه المخصوص وله سبيله المنفرد .

ولهذا يجد المؤرخ نفسـه ها هنا أمام صعوبتين : صـعوبة تاريخ الفكر من جهة وصعوبة التعرض لموضوعات هذا المذهب فى سياق زمنى مترابط من جهة أخرى . فالمؤرخ يتكلف صعوبات جمة وهو يواجه مذهبا من المذاهب يريد أن يكتب له تاريخا ، فما بالك وهو ها هنا أمام مذهب أصعب ما فيه تاريخه وأدق ما فيه هو هـذه الصورة الزمنية التى يسعى الكاتب الى خلقها متلاحقة متسلسلة فى ذهن قارئه ؟ ذلك أن المرء يتساءل دائما : من أين يبدأ التاريخ لهذا المذهب ؟ من أين يمكن أن يقف الانسان على أصول أولية يتلمس عندها فجر هذا التفكير ومطلع هـذا الضرب من ضروب التأمل ؟ أين تكمن هذه البذور التى يتفرع منها هـذا البناء الذى صار اليوم قبلة أنظار جيل بأسره ؟

يقولون ابدأ بكيركجار .. ومن الطبيعى أن يحاول المرء هذه المحاولة بل لا سبيل الى أن يطرق الانسان تاريخ الوجودية ما لم يبدأ من هنالك . ولـكن كيف نظلم نيتشـة وهو سيد الأولين والآخرين فى هـذا المذهب

وصاحب الرقم القياسي في التعبير عن فردية الفرد وواحدية الانسان ؟ وكيف يمكن ان يتغاضى المرء عن بسكال وعن القديس اوغسطين ، وهما ما هما عليه من حساسية واهتمام بالتجربة الانسانية وعناية بتحليل المشاعر في المواقف الحية المتباينة ؟ لا شك في صدق هذه الادعاءات التي طالما نظر فيها مؤرخو الوجودية بعين فاحصة ، ولا سبيل الى الاغضاء عن مثل هذه البذور الوجودية المتناثرة في اقلام كتاب لم يكونوا وجوديين بالمرة ولعلهم لم يعرفوا هذا الاسم . ولا شك في أن القديس اوغسطين وباسكال قد شادا بناء فلسفة الانسان على أساس البحث في الحقيقة الانسانية .. ولكن كم ذا نرتكب من الشطط لو أننا عرجنا على الكتاب والفلاسفة بهذا الميزان الصغير نحقق أفكارهم الوجودية ، وننسب اليهم هذا الاسم لمجرد التشابه القريب او البعيد عن منحنيات القلم وزوايا التفكير . كم ذا نتطلب من الجناية على التاريخ لو أننا أدخلنا حسب هذا المقياس كلا من سنيكا ومونتاني ولاروشفوكوورسو وجميع كتاب المسيحية بلا استثناء في زمرة الوجوديين العاملين في بناء المذهب ؟

ومن هنا نجد انفسنا مضطرين ، احتراما للمذهب اولا ، واحتراما للتاريخ ثانيا ، ان نبقى في الدائرة التي رسمها لنا فلاسفة الوجود أنفسهم وان نأخذ من معارضة كيركجار لمثالية السابقين عليه بشارة لعهد جديد من التفكير وباب غريب من أبواب النظر العقلي . هذا على أن يبقى ماثلا في أذهاننا ما تقرر بشأن باسكال والقديس أوغسطين ونيتشة وسقراط وعلى أن نجد في كلماتهم ارهاصات بهذا المذهب الجديد . ولا خوف من البدء عند كيركجار طالما كان في وعينا لفتات خاصة بهؤلاء جميعا وبمدار ما انحرفوا فيه الى جانب الوجوديين . وكل ما يهمنا هو أن يثبت في ذهن القارىء أن البدء المطلق في الفلسفة مستحيل وأن أي طراز فكري انما هو استمرار ومواصلة أكثر مما هو اختراع وابتكار لأول مرة . والوجودية تخضع لهذا المبدأ شأنها شأن سواها من الفلسفات ، على الرغم من أن جانب الجدة فيها كبير وأن جانب الابتكار شاسع وأن أثرها في الانحناء بوسائل التفكير ومبادىء الفلسفة أخطر مما هو عليه الأمر في سواها من المذاهب .

٩ - الوجودية

لقد صارت الوجودية منذ الحرب العالمية الثانية موضوعا للكتابة في أغلب المجلات الاسبوعية مثلما هي في المجلات المنتشرة بين جمهور كبير . وعلى العكس من ذلك أضربت المجلات الخاصة بالفلسفة حتى الآن على

عدم الكلام عنها موحية الينا بذلك أنه ليس غير الحماس الذى لن يستمر طويلا عندما يبرأ الفلاسفة الحقيقيون منها .

على أننا اذا كنا على هذا الرأى وحكمنا بأن الوجودية التى أحدثها جان بول سارتر لن يكون لها أى مستقبل فان متعة الناس بها ولذتهم التى يجدونها فيها لا تقل عن واقعة أو حقيقة ما . وهذه الواقعة أو هذا الحدث لا يبدو فى نظرنا جديرا بالاهمال . اذ لماذا لا نبدأ من الفلسفة الوجودية ما دمنا نجد لذة فيها كيما نتأدى منها الى الفلسفة رأسا أو الى سواها من الفلسفات ؟

والحق أن الوجودية ليست نوعا ضخما من النبات الكم (الذى تختفى أعضاؤه التناسلية) الذى بزغ من الأرض خلال ليلة عاصفة مثلما توهمنا المقالات الشعبية بحيث لا يمكننا القول من أين نشأت . انها لا توضح الا بافتراض ما كان سابقا عليها وتنضاف الى المشكلات الأبدية فى الفلسفة عن طريق المتعارضات التى تقيمها .

فاذا فهمت الوجودية على هذا النحو ، فانها تبدو لنا آنئذ أعود بالفائدة على من يبدأ بدراستها ويقبل على بحثها من دراسة مذهب جزئى كائنا ما كان . وبالنسبة الى هذا الجمهور الكبير من المثقفين الذين لايعرفون عن الوجودية سوى هذه المظاهر الادبية على التدقيق سيؤدى عرض موضوعاتها التى تختص بها الى أن يختفى من هذه الحركة الفكرية ذلك التأثير السحرى للتهديد الخلقى الذى ينشأ عن الاستحكام والغموض والتحفظ . فمن شأن الفرد أن يطرد الأبخرة الخبيثة المتصاعدة منها وأن يبعد الأرواح الشريرة التى تشع فى الجو من حولها .

كذلك سيجعل المامنا النظرى بموضوعاتها الأساسية ادب الوجودية الشعبى أقل ضررا عند هؤلاء الذين يتفضلون بالاحاطة بها . فليس الأمر كما يعتقد البعض من أن كلمة وجودى مرادفة لكلمة لا أخلاقى او فاسد او خليع : فمن الممكن أن تصاغ الوجودية فى عبارات صحيحة كل الصحة من غير ان تكون داعرة أو بذيئة . وهناك حقا شىء كثير من البذاءة فى قصص الوجوديين التى تحتل فى الواقع مكانة أولى وخصوصا تلك التى كتبها جان بول سارتر والتى أمكن القول عنها انها وردة المكتبة بالقلوب . فهل نبحث بعد ذلك عن سبب النجاح الغريب الذى أحرزه سارتر لدى جمهور كبير ؟

تستحق الوجودية الفلسفية أن توضع فى مصاف النزعات الأخرى

بقصد التثقيف والفهم · وهذه الحالة أو الفكرة ستعين على تحاشى المجازاة فى تهديد الأخلاق عند الكتابة او التحليل كما انه من شأنها ان تستبقى الروح فى الحالة التى كانت عليها قبل هذا العصر · وعلى أساس من افتراض الرغبة فى الفهم والحكم فلن يترك الانسان نفسه تنساق مع الكتاب وانما على العكس سيسعى لكى يسيطر عليها ·

١٠ ـ نقطة الفصل بين الوجودية والفلسفات القديمة

عندما نريد أن نحدد مكانة الوجودية بين التفكير الفلسفى نبدأ من كلمة الوجودية ذاتها · وهذه الكلمة منحوتة من الاسم (وجود) حيث اشتقت حديثا صفات : الوجودى (ما يشير الى الوجود) والموجودى ·
(راجع هذه التفرقة فى التعليق على هذين المصطلحين فى وجودية جان فال) وانضافت اليها النهاية (الياء المشدودة) (١) · وهذه الياء المشددة تدل بطريقة عامة على الاقرار باولوية معينة · كذلك الاشتراكية من الناحية النظرية ـ تضع منافع المجتمع قبل منافع الأفراد والمذهب الفردى على العكس يجعل الفرد مركزا للأفكار التى تتعلق بالقوى العامة ·

فالوجودية تبدو لنا اذا كما لو كانت مذهبا يؤكد بدائية أو اسبقية الوجود · ولكن بالنسبة الى أى شيء تتأكد هذه الأسبقية ؟

بالنسبة الى الماهية ·

الماهية والوجود :

يفرق علم الوجود فى الواقع بين الكائنات التى تدخل فى حدود تجاربنا على أساس مبدأين ميتافيزيقيين : الماهية والوجود ·

فالماهية هى ما يكون عليه الكائن · فهناك ماهية الورقة · أنا انسان فأنا أملك الماهية الانسانية ·

ولكننى لا اقول بذلك ـ كما نرى ـ كل ما تكون عليه تلك القطعة من الورق ولا كل ما أنا هو · فأنا لا امسك فى أى معطى غير الخصائص التى يحتوى عليها بالاشتراك مع كل الكائنات التى هى من نفس النوع · فهذه الخصائص تكون الماهية الكلية · وتصير هذه الماهية الكلية ماهية فردية اذا استكملت بالخصائص المتعلقة بكل على حدة ·

---

(١) تقابلها lame فى الفرنسية (راجع أول الوجودية لجان فال) ·

انما نقرر الماهية الـكلية عندما نتحدث عن الماهية فقط لا غير وهى تلك التى تحـددها التعريفات · ويدخل ضمن الماهيـة الانسانية مثـلا خصائص الانسان الأساسية ، أعنى تلك التى بدونها لا يكون رجلا وانما شيئا آخر ، اما روح خالص أو ملاك اذا لم يكن له جسد واما حيوان اذا كان ينقصه العقل المفكر ·

ولا تقتضى الماهية أن تكون هنالك كائنات تتحقق فيهـــا · وليس يوجد فى أى مكان فى العـالم شكل ذو عشرة آلاف ضـلع ومع ذلك فان المختصـين فى الهندسـة يعرفون ذلك الشـكل معرفة جيـدة ويحددون خصائصه · كذلك يدرك الكيميائيون اجساما لم يروا أى نموذج أو عينة منها فى الدنيا · فهم يعرفون تركيبها وخصائصـــها والوجه الذى يمكن الاستفادة منهـا فيـه معرفة تامة ، وكل ما ينقصهم فقـط هو اكتشاف الخطوة الأولى التى تسمح بعمل تركيبة من عناصرها التكوينية ·

فاذا لم تكن الماهية شيئا فانها ليست عدما خالصا اذن · والحقيقة التى تكمن فى الشكل ذى العشرة الاف ضلع أكبر منها فى الدائرة المربعة · وفى الجسم الذى يقبـل التحقق منهـا فى الصيغة القـابلة للعناصر التى يستحيل عمل التركيبة منها مقدما (قبليا apriori) · فوجود الماهية هو كونها ممكنة ·

وتصير هذه الامكانية حقيقة بفضل الوجود ، فالوجود اذن : هو الذى يجعل الماهية حاضرة ويدخلها فى عداد الوقائع · وتشير طريقتنا فى الكلام الى هذه التفرقة بين المبدأين الميتافيزيقيين للموجودات · فعندما أقول : « أنا انسان » تؤكد « أنا » الوجود وتعين « انسان » الماهيـة · وفى الله وحده يستحيل التمييز بين الوجود والماهية · ولهذا يعرف ياهو Jahova (الله) هو نفسه فى سفر الخروج بأنه ما يكون · « انى ذلك الذى أكونه فمن ضمن ماهية الله أن يوجد ، والله بحـكم ماهيته أو بحكم الضرورة موجود وافتراض اله لا يوجد هو افتراض متناقض ·

أسباب هذه التفرقة :

لقد انساق العقل البشرى خصوصـا الى تقرير هـذه الثنـائية فى المبادىء تحت تأثير اعتبارات فى نظام المعرفة أو العلم ونظام الأخلاق ·

فنحن نلاحظ من حولنـا مجموعة من الأفراد التى تنتمى الى نفس الجنس ـ فهناك زهرات البنفسج وشقائق النعمان وفئران وقطط وآدميون ـ ومع العلم أن نقف على الأنواع لا على الأفراد ـ أعنى ليس ذلك الفار وانما

الفأر عموما ــ وليس أحمد أو خليل وانمـا الانسان ــ بل أكثر من ذلك ان العلم يتطلع الى العالم وتكون عنايته بالأنواع الجزئية اقل كثـيرا من عنايته بالأجناس التى تندرج تحتها أنواع عديدة ــ فاهتمامها بالقوارض اكثر من اهتمامها بالفئران وبالفقريات أكثر من القوارض وبالحياة اكثر من الفقريات . اما فى نطاق تجاربنا فليس ثمة سوى زهرات البنفسج أو شقائق النعمان التى تظهر فى خصائص تميزها من الأفراد الآخرين فى نوعها ، وكان سيكون من العبث أن نبحث فى بسـاطة تعريفها عن زهرة البنفسج أو واحدة من شقائق النعمان التى وصفها علماء النبات. وبالتالى فقد كان العلم وشيكا الا يكون له موضوع حقيقى طالما كان متعلقا بمعرفة النوع وليس فى الواقـع المرئى سوى الأفراد ، ولا بد من أن نعترف اذا شئنا أن نجعل من العـلم معرفة بالواقع الحقيقى ــ بنموذج أو نمـط عام للنوع وهو ماهيته العامة من وراء الخصائص الفردية التى تحجبت لدينا عن النظـر . وبذلك نكون مسـاقين الى ادراك ماهيـة موحدة قادرة على التضاعف والتكاثر الى عدد لا نهاية له من الأفراد المدعوين الى الوجود .

ولا تدعو المشكلة المثارة حول قيمة العلم الى القلق لأننا نستطيع أن نعيش بدون أن ننشغل بتفسير العالم . وليس الأمر كذلك بالنسبة الى المشكلة الأخلاقية التى يمكن أن تصاغ فى عبارات مساوية .

والعيش الأخلاقى هو عيش فى ثوب انسان ، وكل المفكرين يعترفون بهذا التعريف . ولكن أى انسـان هو ذلك الذى ينبغى لى أن أتخـذه أنموذجا لحاشى ؟ فليس هو أنطونيو أو جان ولا نيرون أو كاليجولا . كذلك ليس هو بالفرد الخيـالى الذى كانت تجتمع فيـه كل تجـارب الانسانية أو رجلا متوسط الحال أو كنموذج شعبى . فلا يمكن أن تكون هنـاك أخلاق الا بشرط أن نعترف بوجود أنموذج الانسـانية نفسها (الماهيـة الانسـانية) خارج نطاق الأدميين الذين ينبغى لنـا أن نتصل بهـم وأن نتعامل معهم .

المشكلة :

نستطيع الآن أن نضع المشكلة التى ستحدد مكان الفلسفة الوجودية بالنسبة الى الفلسفة التقليدية. حينما « نكون بصدد الكلام عن الانسان، فلأى مبدأ من المبدأين التاليين يجب علينا أن نقر بالأولوية ، للماهية أم للوجود ؟ » .

لم تضع الفلسفة التقليدية أولوية الماهية موضع الشك حتى القرن التاسع عشر · وكيما نجعلهـا في موقف متعارض مع الوجودية نسميها بهذه اللفظة التي لم تستعمل من قبل « الفلسفة الماهوية » ·

بعكس الوجود الذي ينسب اليه الوجوديون المرتبة الأولى ·

وفي النهاية نتـكلم عن فيلسـوف يؤلف بين هاتين النظريتين المتعارضتين وهو لوى لافل · ففي رأيه ـ كما في رأى الوجـوديين ـ يسبق وجود الانسان ماهيته ، ولكن الانسان ماهية ، أعني ما هو عليه وليس وجوده ، أي حدث كينونته ، هو الذي يعطيه قيمته · (وبهذا يلحق بالماهويين) ·

١١ ـ معنى الوجودية

صار الناس في مختلف بقاع الأرض يتحدثون عن الوجودية عن علم وبغير علم · والتقيت بكثير من طلاب المعرفة ومن الأفراد العاديين فكانوا يسألونني : ·· ولكن ما هي الوجودية ؟ هل تملك تفسيرها في عبارات موجزة ؟ والحق أنه ما من شيء يصعب على سارتر نفسه مثل هذا السؤال· وأول أسباب هذه الصعوبة فيما أعتقد هو أن الوجودية حين ظهرت كمذهب أدبي عام لم تكن بسيطة التكوين ، وانمـا خرجت الى الناس في ثوب كامل · فهي لم تبدأ فكرة فكرة ، ولا انبنى جزء منها على جزء ، ولا قام تعريف لها على أساس تعريف آخر ·· لا ·· وانما هب النـاس في يوم وليلة فاذا بهم وجها لوجه أمام الوجودية · هذا من الوجهة الشعبية ، أعني من ناحية معرفة الناس بها كمذهب ، أما من ناحية الترتيب والسياق التاريخي فقد نشأت الوجودية في ظروف ممدودة وطال تكوينهـا بمضى الزمن ·· ولكن ترانها لم يعرف معرفة جيدة الابعدما صار الناس يهتمون بأمر الوجودية · ولذلك بدأ كتاب الوجودية في الجرى وراء خطوط تاريخية لمذهبهم عقب استقراره في المجتمع الفرنسي وعقب هبوب العـاصفة التي أعلنت اسمه في طول البلاد وعرضها ·

وثاني أسباب الصعوبة في معرفة الوجودية بهذه الطريقة المبتسرة هو أن الوجودية نشأت مرتبطة بالظروف المعيشية والأوضاع المحلية التي خضعت لها أوربا في النصف الأول من القـــرن العشرين · فان البذور الفكرية المبثوثة في بطون الكتب ، وغضون التـــاريخ لاحصر لها ، وان المذاهب الفكرية والأدبية التي بزغت الى عالم الحياة قبل هذا القـرن من الزمان كثيرة موفورة ، ولكن حوادث التاريخ في النصف الأول من هذا

العرن لم تسمح بازدهار فكرة ولا بإيناع مذهب سوى ما يمكنه أن يهيىء الوجود لهذه النزعة الفريدة . فاذا كان التاريخ بمثابة التربة التي غرس القدماء فيها بذور تفكيرهم ودفن فيهـا الفلاسفة والأدباء جذور آرائهم فان الشمس لم تنفث الحياة ولا بث الروح الا في عروق هـذا المذهب بالذات ، واقتلعت الرياح سواء من الأفكار وطوتها ، الى جانب ما تطويه، في دمة التاريخ . فقد سمحت الظروف والملابسات قبل منتصـف هذا القرن لآراء هذا المذهب أن تورق ولأفكاره أن تنمو ولمبادئه أن تترعرع . بل لعلها ساعدت في ذلك كله كما لم يحدث من قبل في التاريخ المعروف لأي مذهب آخر .

فاذا صح ذلك كانت الوجودية شديدة الارتباط بالحياة المادية في النصف الأول من القـرن العشرين .. لا تفهم الا بالاشـارة الى ظروف المعيشة ولا تقرأ الا تحت ضوء الحوادث ولا تروى الا مع رواية الناس في المجتمع . وكائنا ما كان صاحب التعليق على هذا المذهب ، فانه يكون على الدوام مضطرا الى اقامة معالم الحيـاة قبل ان ينشد البحث عن عناصر الفكر ، وتنسيق الوقائع قبل أن يسعى لتحليل الرأي . ولعل هذا هو السبب فيما يطلقونه عادة عن الوجودية من أنها « فلسفة الحياة » .. وفي صميم اسمها ما يدل على أنها تضع مشكلة « الوجود » قبل أي اشكال آخر وتشير الى قيمة « الوجود » قبل أية قيمة أخرى وتفترض امتياز «الوجود» على أية صفة منسوبة الى الأفراد وعلى أية حقيقة خاصة بالآدميين .

فكون الانسـان « موجودا » أهم من كونه مفـكرا وأهم من كونه حساسا وأهم من كونه كذا وكذا من الصفات التي اعتـاد المفـكرون أن ينسبوها اليه . فاسم الوجود ذاته يحمل تعبيرا عن حقيقة هامة وهي أن أصحاب هذا المذهب ينظرون لوجود الانسان على أنه العتبة الأولى لكل ألوان التفكير وباب « لكل منافسة من أي نوع » . لقد نظر أصـحاب الوجودية ومؤسسوها فوجدوا أن المذاهب جميعها تحاول أن تضع حقيقة معينة فوق كل الحقائق الأخرى وأن تخضع في آرائها لما يقتضيه التحمس لتلك الحقيقة . تجد مثلا من يزعم لك أن العقل هو الشيء الذي يجب أن يوضع في أعلى القائمة عند اعمال الفكر في المشكلات العامة ، فتصطبغ الآراء من ثم بالنزعة العقلية ، وتجد من يقول ان الروح هي الشيء الوحيد الذي ينبغي أن نرعاه ونحن بصدد ايجاد الحلول ، فتتسم الآراء من ثم بالنزعة الروحية ، وتجد من يقول ان النفس هي الشيء الوحيد الذي لا بد أن نلزم حدوده وأن نرعى حيويته وفاعليته عند تفسير الأعمال والحركات ، فتفوح الآراء من ثم بالنزعة النفسية ، وهناك من يتشيع للمعدة والجسد

ويقول ان اثرها في تبرير التصرفات الانسانية واضح كما ان فاعليتهما في الحياة لا شك فيها ، ومن ثم تكون آراؤه مشوبة بالنزعة المادية . وهناك من احتمى بالآمال والأحلام وقال ان هذه الآمال والاحلام تبدو بسيطة في أعين الناس مع أن حقيقة الحياة ومشاكل الفلسفة باكملها لا تحل الا اذا أعطينا هذه الآمال والأحلام أهميتها الصحيحة ، وتكون آراؤه بهذه الصورة معبرة عن نزعة مثالية .. أما هنا عند الوجوديين .. فلا حقيقة يمكن افتراضها قبل حقيقة الوجود ، وهي الأساس الأصلي لكل مشكلة في الادب أو الفلسفة او الفن . وهذه لفتة لم يعرفها الفكر من قبل، فاتسمت لذلك بالخطورة ، خصوصا وانها ارتبطت بمعاش الأفراد وتدخلت في اهم ظاهرة تستوقف النظر بين معالم الفكر الحديث .

حقيقة أن الانسان موجود متقدمة بالضرورة على كون الانسان مفكرا وعلى كونه حالما وعلى كونه ذا نفسية وعلى كونه ذا روح وعلى كونه ذا معدة وأمعاء ، اى ان ظاهرة الوجود سابقة على اية ظاهرة أخرى يمكن اضافتها الى الانسان . وهي لهذا ذات أهمية بالغة كم أنكرناها بالانصراف الى سواها من الظواهر التي لم تؤد في تاريخ الفكر الى شيء ولم تكن لها نتيجة محسوبة في التفسير وطرح الاوهام والكشف عن الطريق القويم . والآن وقد تم لنا عرفان مفتاح الحقيقة وتجلى لنا سبيل الفهم الصحيح فما علينا الا أن نطرق هذه المشكلة « وجودية الانسان » لنصل الى معرفة هذا الوجود أفضل معرفة ان لم تكن اهمها واخطرها واحقها بالبحث والنظر .

١٢ ـ الحرية في المذهب الوجودي

- ١ -

الحرية في المذهب الوجودي من اهم وأخطر نظرياته . ولعلنا نستطيع أن نصفها بأنها العمود الفقري الذي تدور حوله كل فلسفات الوجوديين مهما اختلفوا بصدد المشكلات الأخرى . والفلسفة الوجودية اذ تنادي بهذه الفكرة انما تريد ان تدع للانسان فرصة التفكير في نفسه والرجوع الى ذاته والاحتكام الى رأيه الخاص في كل مشكلة تعرض له وفي كل موقف يتخذه بمناسبة من المناسبات . فمرد الانسان الى ذاته دائما عند اتيان الأفعال وابراز الحركات في الفلسفة الوجودية . ومن هنا تمحى كل آلية ويبقى الانسان محافظا على جدته وبكارته الأولى .

فالحرية بهذا المعنى تؤكد البدء دائما ، وبالتالي هي الجسر الدائم من اللاوجود الى الوجود ، من الامكان الى الواقع الحي - وننبه هنا بهذه المناسبة الى شيء في غاية الاهمية ، وهو ان الوجود الانساني في حد ذاته لا يعد وجودا ولا ينظر اليه بوصفه واقعا ، وانما هو امكان مطلق . فمجرد وجودي أنا امكانية فحسب لا تتحول ولا تصير وجودا ولا تتجسم في هيئة واقع الا بعد أن أتحرك وبعد أن آتي جملة من الافعال . فهذه الحركات وتلك الأفعال هي التي يتوقف عليها الوجود الانساني الذي يكون حاصلا بالفعل . ومادام من المستحيل على كل انسان ان يأتي افعاله من غير ارتكان الى نوع الاختيار أو قل مادام كل عمل يصدر عن الانسان هو تصرف مبنى على فكرة خاصة ، كان للحرية أكبر مقام في نفس الانسان واخطر أثر في حياته . وواضح ان قيمتها لا ترجع الى انها طريقة في العمل ووسيلة الى التأدية فقط ، وانما ترجع الى ضرورتها بالنسبة الى الحياة بأكملها . فالحياة لا يمكن الا ان تكون فعلا ، والوجود هو وجود العمل والحركة . اذ ما قيمة انسان حي مغطى بالتراب في باطن الارض مادام لا يقوى على العمل واصدار الحركات واتيان الافعال ؟ أو قل اذا افترضنا وجود انسان مغمض العينين ، ساكن الجسم ، لا يصحو ولا يتحرك ، ولا يؤذي ولا يطمع ، ولا يمرض ولا يموت ، ولا يتمنى ولا يطلب ... الى آخر هذه الصفات الانسانية ، فهل يمكن أن تطلق كلمة الانسان على هذا المخلوق ؟ لا بطبيعة الحال ، لأن الوجود وجود خصائص معينة وارتباطات قائمة وأفعال ظاهرة وحوادث في الخارج وليس مجرد وجود لأشياء وحاجات . فالوجود وجود أفعال ، والأفعال لا تحدث بغير اختيار ، والاختيار قائم على ارادة حرة أو غير حرة ... وبذلك ندرك خطورة الحرية في حياة الانسان .

فالحرية على هذا النحو هي الفيصل بين وجود الانسان وغير الانسان ؛ بل ان الحرية هي الانسان في رأي سارتر . واذا شئنا أن نبدأ بتحليل أولى لهذه الفكرة عنده فلا بد من الرجوع اليها في تفرقة وضعها (هيدجر) أولا ثم توسع فيها جان بول سارتر بعد ذلك في كتابه المسمى بالوجود والعدم ، ففي هذا الكتاب يذهب سارتر الى أن هناك نوعين من الوجود : وجود الانسان وهو الوجود لذاته ، ووجود الأشياء وهو الوجود في ذاته (١) .

والوجود لذاته ـ أي وجود الانسان ـ هو الوحيد الذي يمتاز بين

---

(١) راجع عناصر هذه النظرية وصفات كل من الطرفين في كلامنا السابق عن القصة في المذهب الوجودي .

قسمي الوجود حسب تفرقة سارتر في خاصية التفريغ والانقسام على نفسه بحيث يصير بعضه مقدما أو معطى أو حاضرا بالنسبة الى بعضه الآخر • فوجود الانســـان يتكون عادة من فرعين ويحدث بين هـذين الفرعين نوع من الاحالة المتبادلة وشىء من التكيف الظاهر • أما الوجود في ذاته فلا يعرف الانقسام ولا يحدث فيه تجويف ولا يصيبه الفراغ • ولذلك نلاحظ أنه على الرغم من انه كان يكون طبيعيا جدا ظهور العدم في طيات الوجود في ذاته ، ولا نكاد نجد له أمرا هناك ر لانكاد نعثر على شىء منه لديه ، وتفسير ذلك فيما لنظرة سارتر خاصة أن وجود الأشياء لايعرف الزمن أولا ولا يدرك معنى الحرية ثانيا ، أما الانسان فهو وحده الذى يستطيع أن يحس بالحرية وأن يشعر بمدلولها ويفهم المراد منها •

واذا تساءلنا عن السر الذى يجعل الانسان من بين نوعى الوجود قادرا على استيعاب فكرة الحرية والتأثر بها فاننا نجده فى هذه الظاهرة البسيطة والغريبة فى آن معا وهى أن الانسان وحده من بين نوعى الوجود يحتوى على ما نسميه فى الفلسفة بالعدم ! بل ان العدم يضرب فى بطن الوجود الانسانى بحيث يستغرق كيانه بأجمعه ، ويختلط بحياته على نحو يشعرنا بالرابطة الأصلية بين كل منهما • فالوجود بالنســـبة الى الانسان خاصة عبارة عن اعدام كل ملامح (الوجـــــود فى ذاته) فيه ، والتخلص من آثار الشيئية التي تدخل تركيبه (١) • وعملية الاعدام هذه انما تأتى من جانبين أو تحصل من جهتين : أولهما أن الانســـان يحاول دائما الا يجعل المكان الأسمى فى نفسه للأشياء الجامدة التى يتركب منها ويسعى جهده من أجل السيطرة عليها وتسييرها حسب ارادته ومشيئته ، ولا يكون عبدا لها ، خاضعا لما تقتضيه ظواهرها ، أعنى بذلك ان الانسان مكون من مادة ، ولولا أن هذه المادة قد داخلت تركيب الانسان لصارت فى نطاق القسم الثانى ، قسم الأشياء فى ذواتها ، ولذلك يحاول الانسان الا يجعل لها الأولوية فى تكوينه وأن يعدمها اعداما ليخرج فى النهـــاية بوجوده المعروف لدى البشر • وثانيهما أن الانسان هو الكائن الوحيد الذى يحس بالوجود ، وبالتالى هو الكائن الوحيد الذى يدرك معنى العدم لأن العدم على خلاف ما تظن أو يبدو لنا من أول وهلة لا يعرفه الا الموجود الذى يشعر بأنه موجود ، لم يكن هناك عدم قبل الوجود ، بل الوجود هو الذى كان • فكان العدم ، فنحن نعرف العدم لأننا وجدنا ولو لم توجد لما عرفنا دلالته ولا احســـسنا بماهيته ، اذا فالوجود هو الأصــــل فى

الاحساس بالعدم والاهتمام بأمره ، ولا عدم الا بالوجود ، وما دام المعدوم معدوما فلا وجود هنالك ، ولا عدم أيضــا بناء على ذلك ، فالمعدوم لا يلم باسم العدم ولا يدل العدم عنده على شيء ، فالانســان يوجد ، وسـاعة يوجد ينفذ اليه العدم ويخترق الصفوف نحوه ويبزغ أمامه في عقله وفي شعوره ، ومن هنا نستطيع أن نقول عن العدم : انه وليد الوجود وانه ناشيء عن حدوث ظاهرة الحياة .

والعدم النفسي هو الذي يهمنا اذا تكلمنا عن الوجود الانساني لأننا لا نستطيع أن نتكلم عن العدم الحقيقي ما دام لم يدخـل حتى الآن في تجربة واحد من البشر . واذا شئنا تحديد مظاهره فاننا نستطيع أن نلمسها من ثلاث نواح :

أولا : من ناحية اعدام الماضي .

ثانيا : من ناحية اعدام الممكنات .

ثالثا : من ناحية العدم الذي يفصل بين الوجود وما هو عليه وبين الوجود وما يصير اليه ، ومن هذه الأعدام الثـلاثة سننتهي الى الحـرية وسنجد ثغرة ندخل منها الى مفهوم الحرية كما ترد على لسـان الوجوديين الأصلاء خصوصا .

فمن الناحية الأولى نلاحظ أن وجودنا في الحاضر لا معنى له الا من حيث ارتباطه بسلسلة من الأفعـال والحركات التي سبق اتيانهــا في حياتنا والتي سبق الحاقها بتاريخنا الخاص ، والعمل في الحاضر انما هو عمل من أجل ابعاد الحاضر وزحزحته عن مكانه واسقاطه من دائرة الوجود . ولذلك نستطيع أن نحكم على كل فعل من الأفعال بأنه متوقف على انعدام ماسبق فعله وانتهاء مرحلة من مراحل الحياة انتهاء تاما . فالحاضر متوقف على انقضاء الماضي . ويعتمد على الفراغ الذي يحـدثه استبعاد جانب من الجوانب . ولكنك مع ذلك تحكم حريتك في كل لحظة زمنية تمر بك وفي كل فترة تنقضي عليك ، ولا مناص من استخدام الحرية في كل فعل من الأفعال التي تعلن انفصال الماضي وتشييع أحداثه وحاجاته . فأنت في كل لحظة تريد أن ترفع الماضي من طريقك لتضع جديدا وكلما أتيت على محاولة من هذا القبيل ، لاحلال الجديد محل القديم ، اضطررت اضطرارا الى استعمـال الحرية . والا فكيف يمكنك أن تأتي فعــلا من الأفعال ؟ ان الانسان بطبيعة تكوينه مضطر أن يكون حرا كمـــا يقول سارتر ، بل انه لا يملك الحرية في الا يكون حرا . واذا تمثلت الحرية المقضي على الانسان بها أو التي حملها الانسان في شيء من الأشياء فانما

تتمثل فى الافعـال التي يأتيهـا والأعـال التى يندفع نحوها من أجل تحقيقها .

وترجع أهمية الماضى بالذات فى تقرير فكرة الحرية ها هنا الى أنه الأصل فى التاريخ الذى يؤدى بدوره الى نوع من الالتزام . فكما أن اعدام الماضى يتمثل فى قضاء فترة ، يتمثل كذلك فى تحطيـــم اللوازم ورفع الضوابط وازالة القيود . فالماضى ضرورى من أجل سير الحاضر ومن أجل تهيئة الحرية بايجاد نوع من الالتزام الذى لا توجد حرية بغيره ولا تتوافر ارادة بدونه . فالقيد أو الالتزام ضرورى لايجاد الحرية لأن الحرية ستتضح من الوقوف وجها لوجه بازاء هذا القيد وذاك الالتزام والعمل على رفعه ومحوه وازالته بالثورة عليه . يقول سيمون فى تعليقه على هذه النقطة من فلسفة سارتر : ينبغى أن تنبعث الحرية الصحيحة فى الفعل وفى التاريخ وهى لا توجد كذلك ما دامت محتواة فى المشروع الذاتى للحكم والتأمل ايضا ، أنها تفترض التزاما اذن . ولكن الفعل ليس حرا تماما الا اذا كان ثورة على قوى العالم .. فالالتزام شرط ضرورى للتصرف الانسانى الحر ، بيد أنه ليس شرطا كافيا ، ان الشرط الكافى هو الثورة التى هى روح للحرية (١) .

والانسان بازاء فعل من الأفعال (وهذا يتبع النقطة الثانية) يتخذ أسلوبا خاصا به وينتحى منحى لا يشـاركه فيه سواه . قد يكون هذا متماشيا مع ظروفه ومتابعة لـما تقتضيه مناســباته ولكنه مع ذلك يقحم حريته اقحاما ويدخل ارادته ادخالا يتمثل فى عملية الاختيار : ويتخلل عملية الاختيار صعوبات كثيرة تشكك فى أمره وتشعرنا بضعف مركز الحرية اذا قيس اليها . ولكن شيئا ما لا يجعلنا نؤمن بالحرية الانسانية فى عملية الاختيار قدر ما تجعلنا هذه الصعوبات نفسها نؤمن بها . لأن الحرية انما تعرف بالحيلولة بينها وبين الوجود وبالعقبات التى تصادفها وبالموانع التى تبطل عملها أكثر مـــا تعرف بالانسياب المطلق والارادة البريئة والاستقلال التام . ان الشـــعب المســـتعبد هو الذى يتحدث عن الحرية ، والعبد وحده ، من بين خلق الله ، تجول بذهنه فكرة العمـــل الفردى والانتقاء البعيد عن المؤثرات والرغبات الأخرى . ويقول سارتر نفسه فى مقال له بعنوان جمهورية الصمت فى الجزء الثالث من كتابه (المواقف) الذى ظهر أخيرا : لم نكن قط أكثر حرية مما كنا تحت ظلال

(١) بيير - هنرى سيمون " الانسان فى الركب ..." طبعة سويسرا (ص ٦٨ س ١٨) - L'homme en Procès

الاحتلال الألمانى حيث فقدنا كل حقوقنا وبالتالى فقدنا حق الكلام ، لقد كانوا يشتموننا فى وجوهنا كل يوم ، وكان ينبغى علينا أن نسكت ، وكانوا ينفوننا جماعات جماعات كالعمال والمعتقلين السياسيين . وكنا نجد فى كل مكان ، على الحوائط وفى الصحف وفوق شاشة السينما ، تلك الوجوه القذرة الباهتة التى حاول مستعمرونا أن يعطوها لنا عن أنفسنا . وبسبب هذا كله كنا احرارا .

أرأيت اذن الى هذه الحرية الفعلية عند سارتر . انها تتوقف كما نرى على الحوائل والموانع أكثر مما تتوقف على الانفكاك والطلاقة . انها حرية تنبنى على الوضع القائم ولا تجنح الى الخيـــال ، وتنبع من صميم الوجود الحاضر المتمثل فى الظواهر المحيطة والأشياء المجتمعة . لقد سبق ان قلنا عن المعدوم : انه لا يعرف العدم وان الميت لا يدرى قط معنى الموت ، أما الحى فهو عالم تماما بالموت ومدرك تماما لمدلوله . وكذلك هنا نستطيع أن نقـــول عن الحرية انها لا يعرفهـــا الا العبيد والمأسورون والمحاطون بالقيود والحواجز .

وهذه الحرية ، بالاضافة الى ذلك ، قائمة على أساس اختيار غاية من الغايات وانتقاء هدف من الأهداف . وبكلامنا فى هذا العنصر وتوضيحنا لهذا المعنى سنقوم أولا كيفية استكمال ما قصدناه فى النقطة الثانية ، وسنبدأ ثانيا بالحقائق والشروح التى تتضمنها النقطة الثالثة . فانا حين أختار غاية دون غيرها من الغايات آتى على فعل واضـــح كل الوضـــوح بالنسبة الى وهو أننى قد آثرت شيئا على سواه . وينبغى أن نلاحظ هنا ذلك الفارق الكبير الموجود بين عملية الاختيار وبين عملية الانتقاء ، فهذا الأخير عبارة عن تفضيل شىء بحكم فائدته المرجوة ونفعه المنتظر ، وبحكم امتيازه من ناحية القيمة الكامنة فيه واللذة التى تعود من ورائه على صاحبه الثمان . أما الاختيار فلا ينصب على الأفضل وانما ينصب على الأولى مهما كانت درجة انحطاطه وسخافته ومهما بلغ من التفاهة فى أنظار الناس ، الاختيار برىء من الغرض وخال من المنفعة وقد يكون من ورائه ضرر أى ضرر . ولذلك نباعد بينه وبين التفضيل والانتقاء ، ونذهب الى أبعد من ذلك فنقول ان الاختيار اكثر التصاقا بالحرية ما دام ينبنى على أخطار أكثر وعلى مآزق أشد وعلى مجال أضيق . ثم اننى فى الاختيار بغير انتظار لمنفعة وبدون أمل فى كسب أنشد غاية من الغايات والغى ما عداها .

فأحس بأننى حددت من وجودى مرة واحدة بلا مقابل وانصرفت الى جانب واحد اعيشه وأجلب ممكناته . وفى الوقت نفسه أعدمت بيدى سواها

من الغايات حيث لا ضمين لى على حسن الاختيار ولا شفيع لى عندما تؤدى الى أدنى وضع وأخس درجة .

فحسب النقطة الثانية نواجه الغايات فنعدمها الا واحدة وفى هذه الفعلة نحن نحصر أنفسنا فى نطاق واحد ونعدم ما عداه . فتكوين الحرية عند الاختيار متوقفة على العدم المتمثل فى عملية الاعدام هذه ، اى ذلك العدم الذى ينزل بساحة الغايات الأخرى التى لم يقع عليها الخيار . أما حسب النقطة الثالثة فنذهب بعيدا لننظر فى العدم الذى يحول بينى وبين تحقيق الغاية التى اخترتها . ان الدافع والفعل والغاية تكون لدى سارتر شيئا واحدا متصلا وتعد فى نظره كلاملتحما . وهذا عادى جدا فى نظر الفيلسوف الذى لا يعترف بالتجزئة فى الشىء مادام من الممكن استكماله فى الزمن . ان الزمن حقيقة يعمل الفيلسوف حسابها ولا يختشى من الحكم عليه بانه ينظر فى امور لا وجود لها . لقد كان أرسطو مهتما خصوصا بالبحث فى العلة الغائية ولم يخش تقول القائلين ومزاعم الناقدين الوضعيين من أبناء العصر الحاضر . وكان يريد الا ينظر الى الوسائل الا من خلال الغاية ولا يتطلع الى الأجزاء الا من نوافذ الكل المكتمل واذا كان هذا دأبه فلا بد من الشعور بأن المستقبل على الرغم من أنه فى جوف العدم ، يحتوى على حقيقة وجودية هامة هى حقيقة الغاية التى تعمل على تحقيقها بالوسائل المختلفة والأدوات المتباينة . فالغاية ليست بمفردها ولا تقوم بمعزل عن الفعل والحافز فى فكرة الحرية تبعا للنظرة الوجودية الفلسفية . ولكن لا يعنى ذلك أن الغاية موجودة وجودا واقعيا ، اذ أن العدم يفصل بينها وبين الوجود الوقتى فى اللحظة الحاضرة ؛ فالحرية عند سارتر تتعلق بالغاية ، والغاية بعيدة عن الواقع بقــدر ما يبطلها العدم أو بقــدر ما يرفضها الوجود ، اذا تحققت صارت واقعا وتمت الحرية . ولهذا تتصف الحرية بالخلق وتتصف باللامعقولية فى آن معا لاستحالة الوقوف على المستقبل بصورة أكيدة ولصعوبة التعرف الموثوق به على منبع الامكانيات المتدفقة فى الوجود الثر .

وهكذا ننتهى من التخطيط الميتافيزيقى لفكرة الحرية حسبما تمثلت فى فلسفة سارتر خاصة وعند أضرابه من الوجوديين المحدثين . ولكن .. لهذه الفكرة فى المذهب الوجودى تخطيط آخر من الجانب الأخلاقى البحت سنحاول ان نبحثه فى مناقشة قادمة . وكل ما نتمناه هو أن نعطى صورة واضحة عن هذه الأصول الفلسفية لدى الغربيين حتى نستكمل مقوماتنا الروحية وحتى نضع الدليل الدامغ على أننا نستطيع أن نناقش ونستطيع

بأن نؤمن مهما كانت درجة الخطورة في الأفكار المنقولة من شمس الاصيل في حضارة الغرب .

١٣ ـ الحرية في المذهب الوجودى

- ٢ -

تكلمنا قبل هذا عن الحرية في الوجودية من وجهة النظر الميتافيزيقية، ونحاول الآن أن نحدد خصائصها على نحو واقعي في المذهب الاخلاقي الوجودي ان صح ان للوجودية اخلاقا بمعنى الكلمة . والذي يتبين لنا من أول الأمر أن المذاهب جميعها في فرنسا ـ وليست الوجودية فحسب ـ تحاول أن تقدم للناس في هذه الفترة الحديثة نظريات اخلاقية مختلفة بالاضافة الى ما تقدمه من التفسيرات الفلسفية والفكرية وما يحلو لها أن تذيعه من الأصول والآراء . بل ان الجانب الأخلاقي يطغى على كل ما عداه من الجوانب الأخرى في فلسفات الفرنسيين المحدثين ، ويظهر بشكل واضح بين الأنظار الكثيرة حتى لتحسبه الأوحد من بينها في الأهمية والخطورة . ولعل الحياة الفرنسية اليوم هي التي تتطلب هذا كله وتقتضي من كل مذهب فكري أن ينحرف في هذا الاتجاه تبعا للحاجة الأصلية في نفسية الأمة والعوز الروحي في تكوينها الحضاري . أو لعل الصلة القوية التي يحس بها الفرنسيون بين حياتهم المادية وأنظارهم العقلية ، أو بين وجودهم ومعرفتهم ، على حد تعبير الفلاسفة ، هي التي تلح عليهم وتدفعهم دفعا الى ابتكار مجموعة من القواعد الوضعية التي تلائم ما في نفوسهم من ثورة وما في قلوبهم من ارتياح .

وتأتي الحاجة الى مثل هذا الاتجاه في نفسية الأمة الفرنسية من أنها ظلت أمدا طويلا تمثل الأمة المفكرة وتقوم بدور الشعب الفيلسوف وتخسر في سبيل ذلك كله غير قليل من الجاه والسطوة العمليين في الحياة : فكما أن الأديب الذي يشغل نفسه بمسائل الفن ويسلو عقله بالتأملات الروحية بعيد كل البعد عن نطاق الواقع المحدود وآفاق العمل اليومي ، بقيت فرنسا ـ وهي دولة الفكر الأولى ـ غارقة في التخيل والنظر العقلي ، زاهدة في الأفعال الواقعية المنتجة ، مدفونة بين صحائف الشعر وسكرات الليل وظلمات القبور . وجاءت الهزمات متتالية في الميدان السياسي ، وتدخلت الظروف على أسوأ نحو في المعيشة الفرنسية فجعلتها ضربا من المأساة التي يعاني صاحبها أكثر مما يعاني الهائم بين أشواك الورد . وتطلع الناس من جراء هذه الخيبة المتكررة في حياتهم الى

نوع من الخلاص كما يقول المسيحيون أو نوع من النجاة كما يقول المسلمون • وتبين هذا العوز في محاولاتهم المتكررة لايجاد ناموس أخلاقي يعين على رفع الظلمة ويساعد في كشف الغمة ، وظهر عملهم واضحا في جملة التآليف الفكرية التي اتخذت موقفا وضحيا قبل كل شيء •

وقد يخطر على بالنا أن نسأل الآن عن هذه الرابطة التي تجعلنا نفكر في الحرية وفي الاخلاق معا ، فلا يكاد واحد من الباحثين يتعرض لموضوع من موضوعات الأخلاق بغير أن يتعرض لفكرة الحرية بالدراسات والتحليل ، وهذا الاقتران في أذهان العلماء والفلاسفة غريب اذا نظرنا الى الأخلاق نظرة اجتماعية خالصة أو اذا جعلنا رضوان الناس وآراء الجماعات مقياسا للأفعال العادية ، أو اذا اعتبرنا الأخلاق حسب مقدرة الأفراد على الانسجام والتأدب والرضوخ ، ولكنه معقول غاية المعقولية اذا بحثنا في الأخلاق من زاوية خاصة هي التي تحاول أن تحتفظ للفردية بقوتها عند معارضتها للحياة اليومية وعند تنافرها مع الآخرين ، فالحرية تدخل ضمن أبحاث الفلاسفة الأخلاقيين عندما تراعي أن الأخلاق لا تكون في اخماد الروح الفردية بقدر ما تكون في تعهدها ورعايتها وتهيئتها كما يلزم بالنسبة الى الظروف المتباينة •

فالأخلاق على هذا النحو انكار للاخلاق ، بمعنى أنها تعمل على هدم القانون ورفع الضرورة التي تأتي بها نظريات الباحثين ، الاخلاق التي تأخذ بالحرية على الطريقة التي تريدها الوجودية ليست أخلاقا وانما هي معارضة للأخلاق • والحق أن الأخلاق نفسها لا تصير أخلاقا الا اذا أكدت الحرية ، اذ أن الأخلاق شيء آخر غير اطاعة الأوامر وتحقيق الفروض ، ولعلها تتوافر في الثورة والرفض أكثر مما تتمثل في مظاهر الطاعة والرضوخ ، وهذا كله لسبب بسيط وهو أنه لا توجد هناك أوامر ولا تتوافر لدينا أصول ولا يمكن أن يصبح ما نشعر به ، عند مواجهة قاعدة ما ، من القداسة والضرورة ، فعالمنا الأرضي خال تماما من اللوازم • واذا تكشفت بمضي الأيام صفة اللزوم في شيء ما فاعلم أنهما من ابتكارنا وخلقنا • ان الانسان هو الذي يضع الاخلاق وأحكامها بما يأتيه من الأفعال كلما تقدم به الزمن ، والفعل الأخلاقي – كما ينبغي لنا أن نفهمه – فعل ابداعي لا يراعي القيم ، ولا يماشي أصولا ، بل يخلق – هو نفسه – الأصول :

وبذلك يخلو الفعل الأخلاقي من التقليد والاحتذاء ولا يقتصر على كونه عملية من عمليات المراجعة ولا تظهر عليه أعراض الرتابة ، فالوجوب صفة غريبة كل الغرابة عن المعنى الأخلاقي للأحكام العامة • فنحن

ـ أى الناس ـ متروكون فى الارض بغير علامات تكشف لنا الطـريق أو قواعد تنظم بيننا المعاملات أو اله يبذل لنا من لدنه الهـداية والرشد • هذا هو الأصل الذى تحاول الوجودية أن تقيم عليه بنيـــانا مذهبيا فى الأخلاق • وقد يكون هذا الأصل داعيا الى الفوضى أكثر ممـــا هو داع الى النظام على نحو ما جاء على لسان دستويفسكى حينما قال : « انه اذا لم يكن الله موجودا فسيكون كل شىء مباحا » ولكن الوجودية تنظر الى هذه النقطة بالذات على أنها موضع الانفصال أو محل الاختلاف بين فلسفتهم وفلسفة الآخرين من الفوضويين أو الأبيقوريين فعلى الرغم من أن الوجودية تبدأ بدءا يصعب على الكثيرين أن يطرقوه أو أن يحلوا أية مشـكلة على اساسه ، فهى تجرؤ على القول بأنها قد أتت بشىء • انها قد اعترضت بالوضع الحقيقى اولا ثم حاولت بعد ذلك أن تنظر فى الأمر •

فماذا فعلت ؟ انها وقد أنكرت من أول الأمر كل معنى فى الحياة واعترضت على كل دلالة فى الوجود وآمنت بالتفـاهة والعبـث من وراء الكون الظاهر ومن خلفه ، ارادت أن تضع الثقة فى النفوس وأن توجد الدوافع لدى الأفراد (١) • ان الحياة عبث فلنجعل لها معنى ، والأيام ضائعة فلنحقق لها الغاية • ولا تكون الغايات والمعانى مستمدة ـ كما هو حاصل حتى الآن ـ من عالم غير هذا العالم ، ومن كائنات وهمية ، وانما مبعثها فعل الانسان بريئا من التقليد خاليا من الأسانيد • فالانسان وهو يفعل ، يستوحى الحرية ويضع القيمة ويحدد المشروع من غير المشروع ويعين اللائق من غير اللائق • أو قل ان الانسان يضع نفسه عن طريق الفعل •

ولا يأتى التنكر البادى فى أعمالهم لفكرة الوجوب أو الضرورة التى تتصف بها القواعد والاحكام الأخلاقية من محاولتهم ابراز فلسفة تستند الى أصل مذهبى كامل فى لفظتين معروفتين عند الباحثين وهما : الوجود والماهية (٢) فالوجود بالنسبة الى الانسان ـ كما تعلم ـ عبارة عن سلسلة

(١) نلاحظ هنا شيئا هاما وهو أن الحرية من الناحية الوضعية العملية مثلها من الناحية الفلسفية الخالصة قد نبعت من الضد وتولدت عن النقيض • فكما أن الحرية هنالك كما وضحناها فى البحث السابق قد برزت لأول مرة نتيجة للعبودية فهى ها هنا تخرج من العكس المباشر وأعنى به التعاسة والفقدان الذاتى وسط مظاهر الوجود • ان اليأس الذى يتمثل فى العبث والتفاهة هو الأصل فى الأمل الذى يتجلى فى صورة المعنى أو فى صورة الغاية التى تنشدها الأفعال الحرة •

(٢) كما قلنا عن الحرية الفلسفية انها تبدأ من التفرقة بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته ، نقول هنا ان الحرية الأخلاقية أو الحرية العملية تبدأ من عنصرى الوجود والماهية • فهذان العنصران هما بداية الفكرة التى نبدأ من عندها تتبعنا للأفكار على نحو ما تفرعت منها•

الأحداث التي تطرأ عليه وتشكل تاريخه . والماهية هي جملة الخصائص المميزة له من سواه والطبائع التي تجعله هو هو . ومن الأسس النظرية الاولى في الفلسفة الوجوديه أن الوجود سابق على الماهية ، بمعنى أن وجود الاشياء ووجود الانسان ذاته يسبق ظهور الخصائص والصفات التي نستخلصها بشأن هذا الوجود ؛ فليس هنـــاك فكرة أزلية ترسم الاشياء بارادتها وتمثل الموجودات لتمثيلها ، وليس هناك تقدير سابق لما يصير واقعا ، بل كل ما هنالك أن الاشياء تتمثل وأن الحقائق تقع ثم تأخذ صفات معينة وتنطبع بطباع خاصة .

وكذلك الأمر بالنسبة الى الانسان . فهو يوجد أولا ثم يتحدد بعد ذلك . وعلى هذا فليس هناك طبيعة انسانية كما يقول سارتر تبعا لعدم وجود اله يرعى الانسان . « فالانسان ليس شيئا آخر ــ بالتالي ــ غير ما يفعله » والخصائص أو الصفات التي تتحدد بها ماهية الانسان في وجوده هي نتيجة لجملة الأفعال التي يأتيها . أو بعبارة أخرى الانسان هو صاحب الأمر في تشكيل ماهيته الخاصة . اذن فمرجع الانسان دائما الى نفسه في تكوينه وعند ايجاد مايهمه وخلق الصفات التي تلحقه . ومن هنا بنى سارتر حكمه على الماهية الانسانية بأنهـا متعلقة بحريته ومتوقفة على ارادته ، وهذا صحيح بالنسبة الى منطق التفكير الوجودي .

فالوجودية فلسفة تنبع من صميم الذات الانســانية وتصدر عن نزعة فردية واضحة . وتؤمن الوجودية فضـلا عن ذلك بأن التــاريخ لا يحصل من جراء ارادة اجتماعية أو أن التاريخ ينساق الى شيء معين وانما بسبب رغبة الأفراد في كذا وكذا . ان التاريخ حسب الفهم الوجودي ليس شيئا موجودا نمر به ، وليس شريطا قائما نخطو عليه ، وانما هو شيء يوجد في كل لحظة زمنية بارادة النــاس ويتشكل حســـب هوى الأفراد بل ويدخل في دائرة الحياة بناء على الأفعــال التي يصــدرها البشر . في اللحظة الآنية لا يوجد شيء وانما يوجد شيء في تلك اللحظة بعد أن تصير حاضرا ثم ينعدم في التو على صورة ماض . ان الانسان العادي ينظر في الحياة وكأنهــــا تمضي بغير ما تقطـــــع ولا توقف . أما الفيلسوف ــ الوجودي خصوصا ــ فيشعر بمشكلة الصــيرورة على أوضح نحو في العلم الذي يتمثله في الحاضر الذي يخلقه وفي الوجود الذي يتسـلسل به من غير ضرورة تحتم عليه الكينونة أو عدم الكينونة . حقا هناك امكانيات في الحياة تصير على هيئة معينة اذا جاء المسـتقبل بحكم النمو الحاصل في المظاهر الأرضية ، ولكن هذا لا يعني أنها موجودة وجودا كليا عاما في الماضي والحاضر والمستقبل وانما يعني أنها تخلق أيضا

بالتوالى الزمنى وبالتقدم الوجودى واحدة واحدة . ان الوجود يتقدم بنا فى العماء الذى لا ترتيب فيه ولا تصميم له بغير خطة ثابتة وبغير علامات أكيدة .

وعلى ذلك فان الانسان اذا فعل شيئا فانما يفعله وهو يقوم بدور الخالق ، الحرية التى فى يده بالضرورة لا تكون مجرد حقيقة للافعال بل تعد ، على هذا النحو ، منبعا تنبثق عنه كل الدلالات وكل القيـــم ، وشرطا أصيلا لكل تحقق فى الوجود كما تقول سيمون دى بوفوار فى كتابها عن أخلاق الربكة . ولذلك لاحظنا دائما احساس الانسان بالقلق عند مواجهة المستقبل ما دام لا يجد تحت يديه ركنا يستند اليه ولا خطة يهتدى بها ولا مثلا يحتذيه . ان القلق ظاهرة لازمة الحدوث فى حياة الانسان بسبب المتاهة المفزعة التى يمضى فيها والمفازة المخيفة التي يخترقها بغير ما تجربة سـابقة ولا عمـــاد ثابت . حتى القلق نفسه وجمـــلة الاحساسات الأخرى والمظاهر النفسية التى يبدو فيها الانسان ليست عبارة عن صفات معدة اعدادا سابقا بالنسبة الينا وانما هى طريقة من طرائقنا فى العمل والحركة داخل نطاق الوجود . فليس هناك الصق بمعاشنا ولا أكثر ظهورا فى حياتنا من صفات الحس والذكاء والغضب والحيوية ، ومع ذلك فهذه كلها ليست ضرورة من ضرورات وجودنا بقدر ما هى وسيلة من وسائل اكتشافنا للوجود ونحو من أنحاء انتقالنا من الحاضر الى الماضى .

موجودنا الذى يحصل ثم نجعل نحن من هذا الوجود موضوعا للكلام فنستخلص منه صفات معينة ونلاحظ عليه ملامح بالذات . هذه الصفات وتلك الملامح هى ما نسميه بالماهية . ولكننا مع كثرة التكرار والترديد للمظاهر المتشابهة فى حياتنا حسبنا هذه الماهية أزلية تنتقض على طول الزمن فى صورة أشكال من هذا الطراز أو ذاك . ولكن الواقع أن هــذه الاشياء انما تحدث فى كل مرة لأول مرة ونأتى مع اطراد الأحداث بغير تقدير ممهد ولا خطة قبلية . وبذلك ينمحى طابع الجمود والترديد فى الحياة ويتدخل عنصر الفن بتسياته المتباينة . ولا شك أن الفنان وحده هو الذى يستطيع ان يدرك مدى الرحمة التى تصيب الانسان فى تقدمه خلال السحب القاتمة من فوقه وهى لاتفتأ تنذره من حين الى حين بالمطر الغزير . فالانسان وسط الحياة ليس غريبا عن مثل هذا الموقف عندما يحس فى قرارة نفسه بأنه متروك فى الوحدة المفزعة بغير سند الا من اختياره ورأيه وهواه .

ومن هنا تتدخل المسئولية في اعتبار الوجودية • وذلك طبيعي جدا ما دام مرجع الانسان في معاشه الى ذاته وما دام هو نفســه ابن نفســه ووليه افعاله • ويقول سارتر « عندما نقول عن الانسان انه مسئول عن نفســه ، لسنا نعنى أن الانسان مسئول عن شخصيته المحددة ولكننا نعنى انه مسئول عن كل الناس • » وهذه هي النتيجة الطبيعية لما سبق أن قلناه • فالانسان تبعا لما يأتيه في وجوده من الأفعال الحرة مسئول عن العالم وعن نفسه طالما كان طريقة من طرق الوجود ، وأنموذجا من نماذج الكينونة والمسئولية هنا مأخوذة بمعناها العادى في الشعور بأن الفرد مؤلف لحادثة أو لموضوع من غير اعتراض عليه ومن غير تعد على حريته • فما يحدث لى ــ كما يقول سارتر ــ يحـــدث لى من نفسى ويســـتحيل ان يجرى في الأرض فعل غير انسانى مهما كان الأمر • والمسئولية تأتى من هذه الناحية ، ناحية الانسانية التى تتصف بها الأفعـــال والوقائع ومجريات الأمور ، ومن هنا لم يكن هنالك محل للاعتذار أو الأسف أو الشكوى بعد اتيان أمر من الأمور •

ان فلسفة في الأخلاق على هذا النحو لا تغلق البـــاب أمام الرجاء ولا تصدر عن اليأس كما قال الكثيرون عنها ، وانما على العكس من هذا توجد فسحة للأمل وتضع غير قليل من الايمان والقوة في نفس الانسان كيما يفعل وكيما يأتى فعله عن عقيدة وحساب ويكفى أن يعلم الانسان عن نفسه بأنه حر وأنه بهذه الحرية يقرر وجوده الخاص كما يحقق وجود الانسانية جمعــاء ، وأنه يبدأ من لاشىء ليصير شيئا في النهـــاية ؛ حتى يدرك خطورة موقفه وحتى يعمل بكل قواه في العالم المضطرب الغامض من أجل الوقوف على بر السلام والوصول الى أرض البراءة والخلاص •

١٤ ــ الندم بين كامو وسارتر

ــ ١ ــ

تقديم :

نريد في هذا المقـــال أن نشرح أوجه الفرق بين مفهوم النـــــدم La Repentance عند الكاتبين الفرنســـيين المعـــاصرين ألبير كـــامو Camus وجان بول ســـارتر Sartre لقد مات كامو ســـنة ١٩٦٠ مخلفا وراءه جملة من القصص والمسرحيات والمقالات والابحاث والتعليقات أما سارتر فلا يزال حيا في باريس يمارس أقصى آماد البحث والتحليل في أبواب النظر العمل والعقل معا • وسنحاول أن نستقى مفهوميهما عن

الندم من كتابين من أهم المؤلفـــات التى أخرجاها فى المراحل الاولى من بزوغ الوجودية فى عالم الغرب وهما : الغريب وهى رواية كامو والذباب وهى مسرحية سارتر • ولكن سنعرج أيضا على غيرهما من الكتب المقارنة لهما فى الزمن وفقا لمقتضيات الايضاح والتفسير • ولكننا لن نحـــاول الاشارة الى التطور الذى لمس هذين المفهومين فى المراحل المتأخرة •

ولكن لماذا نحاول التعرض لفكرة الندم بالذات ؟ هذا اول ســؤال قد يخطر على بال المرء حين نتعرض لموضوع الندم • ونســـتطيع بصفة خاصة أن نقول عن شباب هذا العصر : انه اكتشف فى نفسه شيئا جديدا لم يعرفه الانسان قبل السنوات الثلاثين الاخيرة • لقد اكتشف انسان هذا الجيل أنه مسئول وأن مسئوليته تحمله وزر الانسانية والكون بأكمله لقد صار انسان اليوم عارفا لحقيقة نفسه بوضوح أكثر من ذى قبل • وهذه هى مشكلة الرجل المعاصر •• انه غير برىء •• ولابد أن يصطنع الاشياء اصطناعا من أجل الوصول الى كنه موضوعاتها فيما بعد • انسان العصر الحاضر هو الذى يعاون فى بناء الانسانية بأكملها ويشـــارك فى مسئوليات الحياة البشرية فى كل مكان •

ولا شك أن العناية بهذا الموضوع قد تنم عن اهتمامات ميتافيزيقية• فهى تنبع اساسا من اعتبارات شديدة الأهمية بالنسبة الى الفكر الفلسفى والفكر الاخلاقى المعاصرين • ونحب أولا أن نؤيد عنايتنا هذه بأنها ليست ناتجة عن رغبة فى اشباع معرفى ميتافيزيقى • ويهمنـــا بوجه أخص الا يتوهم القارىء أن تحليلنا لا يعدو أن يكون مجرد استجابة لمقتضيات التحليل النفسانى أو التحليل المثالى • نحن نسوق ها هنا نظرة نابعـة أساسا من أركان التحليلين الظاهرى والوجودى • وهى نظرة جزئيـة لا تقبل الشمول الكلى بحال وان جاز صعودها الى مستوى العموم عن طريق التركيب • وهذا هو الفارق الهام بين هذه النظرة وغيرها من النظرات •

وساجد صعوبة فى تناول الموضوع رغم ذلك قبل أن اتقدم ببضعة تعريفات • وهى ليست تعريفات بالمعنى المفهوم • ولكنها تقديمـــات من شانها ان ترفع الاحساس بالابهام من نفسية القارىء عند مواجهته لمثل هذه الموضوعات لاول مرة • تؤدى التعبيرات التى سأتناولها بالشرح الاولى مهمة التقريب للافكار الفلسفية والاخلاقية التى تدور حول موضوع الندم• وقد اعتدنا خلال الفكر الوجودى أن تستخدم مبـــادىء يعتبرها البعض عناصر ادبية بحتة • بينما نعدها عادة نماذج حقيقية فى مجال الفلسفة•

ولابد أن نعترف بالصعوبة القائمة بالفعل أمامنا كما تقول سيمون

دى بوفوار (ص ١٠٥ من كتاب الوجودية وحكمة الأمم) » ذلك أن كلمة رواية ميتافيزيقية وعبارة théatre des Idées مسرح الأفكار تثيران القلق لدى بعض الناس • ويزعم أعداء الادب الفلسفى – ولهم بعض الحق فيما يزعمون – أنه اذا كان من الممكن تحويل دلالة الرواية أو المسرحية الى تصورات مجردة •• فليس هنـــاك أى جدوى من كتابة الرواية أو المسرحية • لا يجب اذن أن نقبل دلالات الرواية أو المسرحية ترجمتها على شكل تصورات مجردة • والا فما هى جدوى بناء الحكاية فى مدار افكار يمكن التعبير عنها فى وفرة أكبر ووضوح أكثر عن طريق الاســـــلوب المباشر ؟

غير أن الرواية الصحيحة لاتسمح اطلاقا باستخلاص معانيها فى بعض العبارات والصيغ ولا تتيح لنا فرصة حكايتها كما تقول سيمون دى بوفوار (نفس المرجع ص ١٠٧) • بل لا يمكننا أن نقتطع معناها أكثر من قدرتنا على اقتطاع ابتسامة من أحد الوجوه • اذ تقدم الرواية الميتافيزيقيـــــة (Le Roman Métaphysique) – اذا كانت مكتوبة بأمانة واذا خضعت لقراءة أمينة – وسيلة هامة لاستطلاع الوجود على نحو لا تؤديه وسيلة تعبيرية أخرى • فالمسالة اذن مسالة لباقة وفن وكياسة • ولاتلبس الرواية قيمتها وكرامتها الا اذا كانت اكتشافا حيا بالنسبة الى الكاتب والقارىء سواء بسواء •

الندم ومعناه :

وقد ألف كامو رواية الغريب L'Etranger سنة ١٩٤٢ واتبعها سارتر بمسرحية الذباب Les Mouches سنة ١٩٤٣ • فأصبح أمام أعيننا فجأة نموذج روائى ونموذج مسرحى لهذا النوع من الأدب الذى لم يتفق أحد على أن يأتى على هذا النحو • وامكن النقاد رغم ذلك أن يجمعوا فيما بعد على صفاته وملامحه الفنية الخالصة • بقى أن نحدد من ثم معنى الندم ووضـــعيته بالنســـبة الى الفكر الوجودى بأكمله • فالنـــدم repentir يتدخل بصورة أو باخرى فى أفرع الفكر الفلسفى الوجودى • ولكن لو شئنا النظر فى معانى هذه الكلمة كمصطلح فلسفى لوجدنا صعوبة كبيرة •

اذ لم يورد لا لاند فى قاموسه الفلسفى كلمة الندم وانما أورد كلمة تأنيب الضمير remords بناء على طلب بعض الاساتذة الذين ألحوا فى ادخال هذه الكلمة ضمن المصطلح الفلسفى • (ص ٨٩٩ فى السطر الأخير André La lande: Dic. de la Philosophie هذا مع العلم بأن كلمة

die Reue النـدم كانت منذ زمن طويل شائعة بنصها وحرفها فى المصطلح الفلسفى الالمانى . (انظر قواميس Metzke ميتسكه و Brugger بروجر) وهى واردة على الخصوص بوضوح وتفصيل فى الجزء الثانى من قاموس التصـــورات الفلســـفية Wörter buch der Philos. Begriffe الذى ألفه الدكتور ايسلر Dr. Rudolf Eisler (برلين سنة ١٩٢٧ فى ثلاثة أجزاء) . ونشره بمؤازرة جمعية كانت الفلسفية . أما قاموس ريونز Runes فقد أورد كلمة التكفير Atonement فقـــط واســـبغ عليهـــا كل ملامحهـــا الدينية البحتة . (ص ٢٧ Dic. of Philosophy Dagobert Runes

وكان كيركجارد الفيلســـوف الوجودى قد ناطح فكرة الندم طويلا . وقال كيركجارد ان الندم الذى يصحب الخطيئة هو أرفع تعبير عن التعقـد الاخلاقى . ووجد من ثم فى الندم الشرط الأوحد الذى يســـمح للفرد بالاختيار المطلق . فماذا يكون الندم سوى تأكيد الذات كشخص مسئول عن افعاله ونفى للذات كشخص مخطىء فى آن واحد . وهكذا لا أصبح شخصا ولا أحصل على شعورى بشخصيتى ولا أقويه الا بان أنفى ذاتى . ذلك أننى أختار بنفسى اختيارا مطلقا عندما اختار نفسى كصاحب خطيئـة فقط . ومن شأن التجريد أن يدفع الموجود الى اللامبالاة أما الخطيئة فهى التعبير عن أقوى تأكيد ذاتى شخصى فى الوجود . (الكتابات المتـأخرة Post-Scriptum ص ٣٥٧) .

ويمكن أن تكون الاخلاق خطرة اذا ظلت كما هى فى مثاليتهـــا وتجريدها . ولا شىء يقتل فى الاخلاق المثالية والتجريد مثل الخطيئة لانها موجودة وفردية ومائلة بالفعل . وفضلا عن ذلك تدفع الخطيئة بالشخص بعيدا عن مجال التعميم . (انظر الخوف والارتعاد ص ١٦٢ ، ١٧٩ Crainte et tremblement

ولكن رغم كل الصعوبات التى تحيط بالكلمة (الندم) فقد أشار لالاند فى شرحه لكلمة تأنيب الضـــمير اليها عرضا فى مجال المقارنة بين كل من اللفظتين . لقد حاول لالاند شرح تأنيب الضمير فقـال ان الندم يختلف عن تأنيب الضمير فى أنه أقل سلبية وفى أنه يحمل مسحة دينية . ويحدد الندم ـ وهذا هو المهم ـ حالة روحيـة ذات ارادة أكبر . ولذلك يشير لالاند الى تفرقة بول جانيه العالم النفسى (ص ٦٥٦ من كتـــابه بحث فى الفلسفة) بين معنى الندم وبين معنى تأنيب الضمير على أساس أن الندم يعد فضيلة بينما يعد تأنيب الضمير عقابا . ولهذا ليس لتأنيب

الضمير اى طابع اخلاقى أو أية قيمة أخلاقية فى ذاته . ولكن من الممكن ان يؤدى تأنيب الضمير الى الندم الذى يملك تلك القيمة الأخلاقية .

فأهم ما يمكن أن يوصف به الندم هو أنه ذو قدر من الايجابية أولا وانه ذو قيمة أخلاقية ثانيا . فهاتان الصفتان لهما أهميتهما البالغة بالنسبة الى الاخلاق الوجودية لأنها أخلاق تقوم أساسا على الحرية . (ص ١٠٥ الوجودية نزعة انسانية تأليف جان بول سارتر) وبطبيعة الحال نحن نسقط عن عمد صفة المسحة الدينية التى تكلم عنها جانيه فى وصفه للندم . غير أن الوجودية تدفعنا دفعا مع ذلك الى الاهتمام بهذه المسحة بالذات من بين صفات الندم لأن الوجودية تود أن تبنى طائفية جديدة . وهذه الطائفية الجديدة لا تقوم على أساس جامعة العقيدة الدينية وانما على أساس جامعة الحب البشرى . ولذلك تعمد الوجودية الى استخدام الندم كطريق الى السلوك الأخلاقى لا بوصفه عاطفة دينية مشبوبة ولكن بوصفه سبيلا الى الترابط الطائفى على المستوى الجماعى . واذا كان الغثيان هو التجربة التى تدخل بنا الى نطاق الميتافيزيقا فان الندم هو التجربة التى نمر خلالها الى ميدان الأخلاق . هذا فيما يتعلق بسارتر خاصة أما فيما يتعلق بكامو فالتمرد هو أول عتبة يقام عليها بناء الأخلاق والميتافيزيقا معا . (ص ١٠٤ من كتاب بيير هنرى سيمون عن الانسان فى الركب) .

الشعور والندم :

لا شك فى أننا نواجه فى مجموع مشاكل الفكر الوجودى طرفا جديدا من التناول الفلسفى . وهذا قد يدفعنا الى الاحساس ببعض الغرابة . اذ كيف يتيسر لنا ان نقيم بناء اخلاقيا من القيم على مثل هذه الأحاسيس الوجدانية ؟ ونحن لم نعتد فى واقعنا الفلسفى أن نفكر فى المسائل على هذا النحو . بل اننا قد نخشى من ناحية أن تطغى علينا التفاسير المادية ولكننا لا نقل اساءة ظن بالعاطفيات منا بالماديات . وسارتر يجيب على ذلك اجابة واضحة فى كتابه عن الوجودية نزعة انسانية فيقول (ص ٨٩) : « لابد أن يخترع القيم شخص ما . لا بد من أن نعترف بالأشياء على نحو ما هى عليه . وفضلا عن ذلك لا يعنى قولنا أننا نخترع القيم شيئا آخر سوى هذا : ليس للحياة معنى . هذا حكم قبلى . ليست الحياة أى شىء قبل أن نعيشها ولكن علينا نحن أن نعطيها المعنى . وليست القيمة شيئا سوى هذا المعنى الذى نختاره . ويمكن أن نلمس عن هذا الطريق امكانية خلق طائفة انسانية » .

وقد شرح سارتر معنى هذه الانسانية الجديدة شرحا وافيا . ولم يعد التفكير فى بناء الوجود الانسانى وبناء الفكر الفلسفى وبناء السلوك الاخلاقى ابتداء من الشعور الذاتى للفرد شيئا مخيفا على نحو ما كان الأمر منذ أربعين سنة . لقد استطاع الفكر المستند الى حقائق الشعور الذاتى أن يقيم نفسه على أرض صلبة . ولم تبخس حقائق الشعور الذاتى من علمية الحقائق التى تقوم عليها فلسفات الوجود لسبب بسيط وهو انها حقائق جزئية . ويشير جيلبرت رايل فى كتابه عن « تصور العقل » (ص ١٥٠) الى أن الشعور الذاتى يستخدم أحيانا بمعنى أكثر تعميما للدلالة على أن بعض الناس قد بلغ مرحلة الاعتناء بخصائص طبعه أو ذهنه مستقلة عن تقدير الناس . واذا بدأ الصبى يتبين أنه أكثر شغفا بالرياضيات أو أقل احساسا بالوحشة نحو البيت من كل أترابه فمعنى ذلك أنه صار أكثر شعورا ذاتيا بنفسه . والشعور الذاتى بهذا المعنى كما يقول جيلبرت رايل ذو أهمية أولية بالنسبة الى السلوك فى الحياة . ولهذا كان تصوره اذن أشد أهمية فى ميدان الأخلاق . كذلك يشير نوويل سميث فى نهاية كتابه عن الاخلاق الى انه يجب اجابة السؤالين: ماذا أصنع ؟ وأى مبادىء الأخلاق أتبع ؟ لدى كل منا أمام نفسه على حدة. ويعد هذا على الأقل جزءا من دلالة كلمة « الاخلاق » .

وليس لى هنا أن أرجع بالقارىء الى قضايا عديدة فى موقف الوجودية حيال المذاهب العقلية البحتة . فهذا يتطلب شرح الوجودية بأكملها . لكن يكفينى أن أشير عابرا الى أن العواطف ذات وضوح مخصوص وذات حقيقة نوعية فى الوجودية رغم أنها لا تتكون من أشياء موضوعية ورغم أنها لا تستضىء الا من نفسها . ويمكن أن يدرك احساسنا بالواقع نموا مستقلا مع ابداء الثنائية الداخلية فى شعورنا . وبهذا المعنى صار الاتجاه السائد اليوم وخاصة فى علوم النفس ينحو نحو فصل الشعور الذهنى المتنبه القاصد المكتشف للشىء المتميز منه عن الشعور العاطفى الذى يظل فى المستوى الوجدانى الملتزم . ولما كان رد العاطفى الى الذهنى شبه مستحيل يظل الشعور العاطفى غير متصف بالعوز او الخلط ويحتفظ بايجابية معينة ويستند الى نوع من الارادة الوجدانية . ويتبدى هذا الشعور العاطفى فى الخوف من المستقبل وفى التعلق بما كنا عليه وفى الاشفاق من الموت وفى رفض المحنة ورفض الزمان . فليس الشعور العاطفى اذن مجرد شعور محدود ذا ترتيب ولكنه شعور مرتبط بالأنا ارتباطا اراديا ويرفض باسم هذا الأنا الخضوع لتعاليم الأشياء ومعايير الحقيقة . ويبدو هذا الشعور أيضا بالنسبة الى البعض لا كأنه شعور

مختلط ولكن كأنه شعور مذنب ، وليس من شك فى أن الشعور لايمكن أن يكون عاطفيا مائة فى المائة أو ذهنيا مائة فى المائة . ولكن لا يمكن تحويل أحد الشعورين الى الآخر أو رد الآخر اليه . ومن هنا ينشأ الاحساس بالعبث . (انظر الصفحات ٩٤ ـ ٩٨ من كتاب فرديتان الكييه عن وحشة الوجود ـ المطابع الجامعية فى باريس ١٩٥٠) .

فالوجودية والفكر الحديث عموما يستندان الى أحد شطرى الشعور الانسانى . وهو شعور عاطفى لا يمكن أن يقوم بدونه نافع أو ضار ولا انسجام أو تمام ولا يمكن أن تحصل أى حركة نحو غاية أو هدف على معنى بدونه كما يشير الى ذلك الكييه . وهذا صحيح فيما يظهر من جملة احتياجات الشعور الذهنى المتكررة المستمرة الى الشعور العقلى . ولذلك كان استناد الفكر المعاصر الى العاطفيات رغم كل ما يقال عنها ذا أرضية صلبة .

الشعور والثقاء :

وهذا النوع من الشروع فى التفكير الاخلاقى ليس وضعيا كما لا يحتاج الأمر الى بيان . ولكنــه رغم ذلك تجريبى ويعتمد على تجربة حقيقية يباشرها الشعور . ولذلك كانت صفة الايجابية أساسية داخل نطاق الاحساس بالندم . ولذلك أيضا كانت صفة التجريبية من أهم المسائل المتعلقة بالاحساس بالندم . فالندم ليس فكرة دينية وانما هو تجربة يباشرها المرء منذ طفولته ويكون من أثرها احساس واضح بالذنب يؤدى فيما بعد الى توجيه السلوك الأخلاقى .

فالأخلاق الوجودية لا تبدأ من جملة قواعد أو جملة أحكام . انها لا تفرض مبادىء ومناهج ومقاييس ومعايير . كل ما تبدأ من عنده هو التجربة . وكما يفطن الطفل مرة بعد مرة الى أن النار تحرق وأن الثعبان يلدغ يفطن أيضا الى الندم عقب كل سلوك والى احساس يبلغ مستوى الذنب . ويدرك الانسان شيئا فشيئا ان الحرية هى نفسها الوعى الذى يلازم وجوده . فهى الطابع الذى يصبغ كل شعور انسانى بأى شىء . وهى هى الذنب . والحرية كما عناها سارتر فى الوجود والعدم هى قوة العقل الخيالية والفكرية وهى حافز هذه القوة وسلبيتها معا فى نفى المعطى . بل هى قدرتها على البزوغ وسط أحوال صنقل ونزوعها للعودة الى الشعور بنفسها . وهنا تفقد أسوار السجون معنى الغاء الحرية . فنحن أحرار طالما كان فينا وعى وشعور . ولكن لا تظهر القيم الا مع

ظهور ما يسميه سارتر بالمشروع . والقيمة فى نظره هى التمام الذى يراود الشعور الحر والذى تنزع نحوه عبثا . ويأخذ هذا النزوع بطبيعة الحال شكل المشروع الانسانى الخاص .

وفعل التحرر هو بدء المعرفة وعلى عتبة هذا الفعل يقوم الاختيار . وكما يقول كيركجار (فى كتابه « اما ... أو » ص ٤٧٤) : « لايتعلق الأمر بأن يختار المرء بين ارادة الخير أو ارادة الشر بل باختيار الارادة نفسها » وهذا فى الواقع هو الخطوة الاولى التى تنتقل بها الارادة الى مستوى الأخلاق . وعندما تختار الارادة يمكنها أن تختار الشر أيضا . ولكنها تصبح بذلك على أى حال أمام امكانية اختيار الخير . فالانسان يبلغ سبيل الوجود الميتافيزيقى عن طريق الاحساس بالغثيان كما يبلغ سبيل السلوك الاخلاقى ابتداء من الحرية . ويزيد الانسان من معرفته لنفسه بزيادة خصوبته . وهناك الندم الحقيقى الذى يمثل التعاكس ولا يتوقف عند حد الأنين . والشعور هو الذى يثبت استخدام الحرية . وبهذا يصبح الانسان ما هو عليه .

ومن المؤكد أن الحياة لا تقبل التمام . وهى مشروع متداول على الدوام . وفى أنفسنا نوع من عدم الارتواء المستمر يدفعنا دوما الى الحركة من أجل الذهاب الى أبعد مما نحن فيه . وهذا المشروع هو علامة الاقتضاء الفلسفى . انه يترجم عن حاجة الى التمام متاصلة فى بناء الحقيقة الانسانية . ولا يكتشف سارتر هنا بفضل المصادرة الأولية فى ظهور القيمة الا العبث المحض لأن الموت بالنسبة اليه هو القضاء الجذرى الحاسم على كل مشروع وانهيار كل توقع أو انتظار . ولكن هذا نفسه بالضبط هو موضع التساؤل . لأن الموت بوصفه نهاية مطلقة لا يعدو أن يكون فكرة فارغة من المضمون لا تلتقى بها اطلاقا أية تجربة من التجارب التى يزودنا بها القلق من الموت .

فهل معنى ذلك أننا نواجه المستحيل ؟ وهل معناه أننا نبلغ أعتاب اليأس من أول الطريق ؟ .. لا .. فليس هناك وضع لم يحزه اختيارى . والا مبالاة أسطورة لأن مجرد محاولة التهرب أو الافلات من الوضع هى نفسها أيضا اجراء ارادى . وليس هناك ما يدفع الى التحديد فى أحد المواقف ولكن الموقف نفسه يدعو الى التحديد حيث أؤكد حريتى أو عبوديتى . وتصبح الحرية عندئذ مشكلة تظهر . فليس لى الا أن أعيش فى استباق وفى هروب متطلعا نحو المستقبل . وتكمن الخطيئة الكبرى والوحيدة أيضا فى ايقافى وفى ثنى عزيمتى وتقليم أظافرى .

وتظهر الحياة الانسانية خاصة فى نظر سـارتر بوصفها فرحة الحرية ٠ أول خطوة هى نداء الوجودية الثورى الى كل انسان كى يشارك فى الشعور الكامل بالتبعة وحمل المسئولة عن وجوده ٠ وحينما يأخذ بذلك على عاتقه يصير سيدا ومالكا للعالم بأكمله ٠ فها نحن مسئولون عن أقل عاطفة وأصغر فكرة وعن أكثر افعالنا ضآلة ٠ وسأجد نفسى اذا أردت خلال مشاربى وأذواقى البريئة ٠ وسارتكب الخطايا من جديد لأنى أنا نفسى المؤلف الأوحد لكل افعالى ٠ ولا عجب فى أن تظهر مثل هـذه المسئولية لونا من القلق داخل قلبى ٠ وليس هناك فعل واحد مبتذل ٠٠ اننى أضع نفسى بأكملها فى كل فعل ٠ وهذه فى رأى سارتر هى ميزة النوع بأكمله ٠

الذباب والغريب :

ظهرت قصة الغريب كما قلنا فى سنة ١٩٤٢ أى قبل ظهور مسرحية الذباب لسارتر بسنة كاملة ٠ وهذا معناه أن المؤلفين من نتاج فترة واحدة وصدى لعالم فكرية واحدة ٠ وكانت هذه الفترة بمثابة فاصـل قوى بين مرحلتين أدبيتين مختلفتين فى تاريخ الفكر ٠ ولا شك فى أنه قد سـبقت الاشارة لدى الكتـاب والأدباء الى الأفكار التى استند اليها الفكر الوجودى فى هذه الفترة ٠ كان كافكا قد عبر قبل ذلك عن الاحساس بالعبث ٠ وكان الاحساس التراجيدى بالحياة مألوفا لدى كل من نيتشـه وباريس وأونامونو وكان معنى الحياة فى عالم بلا قوانين معروفا فى روايات برنانوس وجوليان جرين وجراهـام جرين ٠ وكانت المغامرة الأخلاقية القائمة على غير استناد الى قيم سابقة معروفة فى روايات مالرو وموزياك ٠ واستطاعت التعبيرية الالمانية أن تؤثر بما فيها من عنف حاد قبل هذه الفترة أيضا بخمس عشرة سنة أيضا ٠ ويرجع الى فوق الواقعية الفرنسية والى جان كوكتو وجويس الفضل فى ابداء التشكك فيمـا يجرى فى العالم من نظام ٠

ولكن سنة ١٩٤٢ هى سنة التحديد الحقيقى لصورة العالم العابث كما يقول البيريس ٠ ولن يجد كل هذا التيار اسمه المناسب وطابعه الواضح الا على قلم البير كامو على نحو ما عبر عنه فى أسطورة زيزيف بقوله (ص ١٨) : « هذا الطلاق بين الانسان وبين الحياة — بين الممثـل وبين الديكور الخاص به هو بخاصة الاحساس بالعبثية » ٠ وادت هـذه الحساسية الاجتماعية والادبيـة الى أن صـار المثقف الغربى قادرا على استشعار علاقته بالعالم ٠ وخيم على الأدب بعد سنة ١٩٤٢ شعور بارد

تقيل واستلهم هذا الشعور فيالانيه في مقاله بمجلة العصور الحديثة (العدد ٦٣ ص ٢٠٤٩) عن : مواليد سنة ١٩٢٥ الذى قال فيه : « اننا نحس باننا غرباء بالنسبة الى هذه الأزمة الرومانتيكية التى تستكمل نفسها تحت ابصارنا فى الرتابة » .

واحب أن اشير هنا الى أن قصة الغريب تتميز به دائما كتبه وأقاصيصه فى اعتمادها على الاحتدام المعنوى الذى تخلقه المناسبات . ليست أهمية قصة الغريب فى انها ذخيرة من الحكم والعبارات المتشائمة كما يقول بحق جان بول سارتر (ص ١٠٣ من تعليقه على قصة الغريب جزء أول من كتاب المواقف) . تكمن أصالة البير كامو فى نظر نفسه فى الذهاب الى أقصى آماد افكاره . واعتمادا على هذه الملاحظة وعلى غيرها من الملاحظات الخاصة بالصمت والكلام فى غضون مقاله كان أولى بسارتر ان يبلغ أقصى الأمد فى تحليل الموقف الرئيسى فى حياة ميرسوه بطل الرواية . ولكن شغل سارتر عن ذلك أمران : اولهما أن تصوره لأهمية العبارات والكلمات فى الأداء والايضاح يلعب دورا رئيسيا فى شرح المعنويات مستقلا عن الاحتدام المعنوى المترتب على الاقتناع الشاعرى فى المناسبة كما هو الحال فى مؤلفات كامو . وسنرى ذلك عمليا فى الفوارق الملموسة بين الشكل البنائى فى مسرحية الذباب وبين الشكل الحكاء داخل اطار رواية الغريب . ورغم الفارق الأصلى بين المسرحية والرواية فى الشكل الأدبى فان المعالجة المعنوية لموضوع الندم مختلفة لدى كل منهما . وثانيهما أن الندم الانسانى ذو مصدرين مختلفين على قلمى كامو وسارتر . فعند سارتر ندم أصلى تعبر عنه مسرحية الذباب ولكن ليس هذا الندم عشويا بالمعنى الذى خصه به كامو . فالندم له قانون عند سارتر كما جاء على لسان كليتمنيستر (ص ٣٧ من مسرحيات سارتر) حين قالت لابنتها الكترا : « وستعرفين فى النهاية انك الزمت حياتك بضربة واحدة من الظهر .. مرة واحدة الى الأبد .. وأنك لم يعد امامك الا أن تأخذى فى حرق جريمتك حتى تبلغى الموت . ذلك هو القانون العادل أو غير العادل للندم » . أما عند كامو فالندم ظاهر الأصل من قوله فى مسرحية كاليجولا (ص ١٢٢) : « يبكى الناس لأن الأشياء ليست كما كان ينبغى لها ان تكون » .

ولا شك فى ان الخطوة الأولى فى قصة الغريب تستلزم منا أن ندرك الجرأة التى يعالج بها الموضوع . هنا يضع كامو بناء روائيا يحتم أن تكون احداث الرواية كما كانت فى مراحلها . ومرحلة الصمت الطويلة قد افصحت عن جملة المشاعر التى تنبثق فى نفس انسان لا يتعامل على نفس

المستوى الذى يتعامل عليه الباقون من الناس . ولا يجد أى جدوى حتى فى الكلام . ولكنه لا يقبل الانخراط فى الواقع كى يشارك فى عداية الآخرين الا عندما يلتقى القسيس فى الليلة السابقة على اعدامه . فى هذه اللحظة يهب للكلام كى يبلغ الناس حقيقة خطيرة . انه يريد بذلك ان يكون مسئولا عن مستقبل البشر وأن يشارك فى بناء الانسانية . اليأس المطلق هو وحده سبيل الفعل والالتزام . لا بد أن تدرك أقصى آماد الواقع اللعين كى تبزغ فى نفوسنا أول دفعة نحو العمل ونحو الوجود الانسانى . وحينما وصل ميرسوه الى اليأس المطلق عرف الامل المطلق فى حب الآخر والناس والحياة وهمه أن يكون البشر مدركين لحقائق معاشهم وقال لأول مرة ما يعتقد أنه الحق . ان الانسان لا ينطق بالحق الا حينما يستعر فى أعماق قلبه ايمان بالعبث المطلق . أول طريق السلوك الشريف هو اليأس القاطع من أى بارقة أمل . ولهذا تعبر الغريب عن موقف يتحدد فيه الوضع الميتافيزيقى والاخلاقى لرفض العالم الانسانى رفضا عنيفا . ان الفشل يستحيل من جراء ذلك كله الى اكتشاف ميتافيزيقى وتنبنى عليه معالم السلوك الانسانى .

وسيتبين فيما بعد أن هذا التفسير أقرب الى طبيعة كامو الفكرية، لأنه سيقول فيما بعد ان اليأس ضرب من الزهد . وسيقول أيضا ان وظيفة الانسان هى معرفة المنفى المفروض عليه أن يقاوم . وهذه المقاومة ضرب من الفعل . انها تجعلك ملتزما كأى فعل وكأى اختيار . وهى تحمل فى ذاتها كل مقدراتها . تركتن أخلاق كامو بمعنى أوضح على معنى الحقيقة لدى الانسان . ولهذا سيظل كامو أنبل من حمل القلم من كتاب هذا العصر .

وسارتر يتبع هذا المفهوم فى مسرحية الذباب . فاورست بطل الذباب يحدثنا عن اليأس أو عن يأسه هو خاصة . ومما لا شك فيه أن هذا ناجم أولا وقبل كل شىء عن الفطام العنيف وعن الانتزاع الوقتى من الطبيعة ومن الوجود ومن الخير . ان كلامه عن اليأس هو أثر من آثار انفصاله عن شبابه وانقطاعه عن مباهج أحلامه . وقال لأخته انه يحس بالفراغ فى كل شىء . دعينى أقول وداعا لشبابى . وهو يحس أيضا كأنما انصهرت عليه الحرية ونعلته وكأنما قفزت الطبيعة الى الوراء . فاذا به حقا وحيد . لقد كان المصير الذى يحمله على كتفيه ثقيلا بالنسبة الى شبابه ولذلك حطم شبابه .

ويحجم اليأس من هذا المنفى خارج الشمول الكلى . اذ لا يمكن أن تستكمل حريته نفسها الا بأن يباشرها فعلا . بل لاخلاص من استخدامها.

فالحياة الانسانية هى التى تخلق معانى الاشياء بطبيعة المجهود المتصل . واذا شعر الناس بالتعب من جراء هذه الحيوية الدائمة واذا انتفت عزيمة الانسان فى الوضوح وتعطلت عن اتخاذ القرارات فقد كل شىء معناه وتراءت للانسان سوءات وجوده الباهت الذى أعطى اليهم للاشىء (ص ١٠٢ الذباب) ويقول جوبيتر لاورست فى مسرحية الذباب ان الانسان ليس شيئا فى العالم ولكنه شعور منفى فى نفسه (ص ٩٨ الذباب) . وهـذا الشعور فقط أو هذا الدخيل المنفى هو الكينونة الوحيـدة التى تظهر بها الدلالات فى العالم .

وعن هذا الطريق يجد الشعور ذاته الحقيقية .. انه يجد ذاته بواسطة مشروعاته وبالمعنى الذى تعطيه اياه وبالتحولات التى تفرضها عليه خلال غزواته فى هذا العالم الذى يحكم عليه بأن يكون واحدا من الآخرين . ويفرض مجرد الوصف للشعور الذى يقرر جود الاشياء وغباوتها وعشويتها مع قدرته دائما على اثارتها وحتمية أدائه لذلك .. مجرد ذلك من شأنه أن يفرض الاخلاق .

واذا كانت قصة الغريب قد أظهرت بظهورها سنة ١٩٤٢ كاتبا عملاقا هو مؤلفها البير كامو فان مسرحيـة الذباب سجلت سنة ١٩٤٣ التغيير العميق الذى خلقته الحرب والاسر والمقاومة فى تفكير جان بول سارتر . وفى كلا العملين الهامين فى تاريخ الانسانية يتبين أنه اذا لم يكن هناك ما يفرض على الانسان يظل الانسان بلا انتماء ويبقى حـريته فارغة جوفاء ويتساءل فى النهاية ما اذا كان يعيش حقـا . لا بد من الاختلاط بالناس وحمل أعبائهم ومشاركتهم فى الذنوب والخطـايا كى يصبح عمل وعمل الآخرين متلاحما . وعندئذ فقط تبزغ الحرية . لان الحرية لا وجود لها فى العراء وخاصة فى بيداء الوجود المقفر . حريتى هى قدرتى على مقالبة الذنوب التى يفرضـها على موت الآخرين وهى مشروعى الذى أتحقق فيه من حقيقة وجودى وهى أصل المسئولية التى أبنى على ضوئها مستقبل البشر .. البشر جميعا كطائفة تسعى من أجل معنى الحياة فوق الارض بعبثها ومحدوديتها .

١٥ ـ الندم بين كامو وسارتر

— ٢ —

عود على بدء :

مرة أخرى نريد أن نناقش الاساس الذى تقوم عليه فكرة هـذا البحث . لا أود أن أسترسل مع التحليل دون أن أضع النقط فوق الحروف

ودون ان اتثبت من كل نقط الارتكاز الضرورية لتذليل الصعوبات فى مثل هذه الموضوعات • ذلك أن مثل هذه المعالجة لموضوعات الفكر الادبى غير مألوفة لدينا فى اللغة العربية • وهى فضلا على ذلك تلقى صعوبة فى القبول والاستساغة لدى الكثيرين من بيننا • بل لا تلقى هذه الموضوعات الفهم اللازم لاتصالها بأعلى مستويات الفكر الادبى المعاصر من ناحيـــة ولارتباطها بمعنويات جديدة من ناحية أخرى •

لا شك فى أن الوجودية قد عرفت فى الشرق العربى منـــذ وقت طويل • لكن لا يلبث المراقب الادبى أن يحس بظهور نزعات ترمى الى حماية نفسها اكثر مما تحاول العمل من أجل خدمة الفلسفة والفـكر • ومن ثم اختفت كل معالم الاصالة الحقيقية التى تحمى سياج الفكر الحر وترمى الى تطور المشارب العقلية السليمة التى تنتمى بالفعل الى دائرة الفلسفة • ولا بد بالتالى من أن نعمل جادين على اعادة تعـــويد القارىء العربى على استمرار البحوث الجادة فى مادة الفلسفة • وليس الغرض من ذلك انشاء تيارات فكرية معينة • بل المقصود فعلا وعمــــلا هو ايجاد العقلية الفلسفية التى كادت تنعدم مع ظهور نزعات باطلة فى حقل العلوم الفلســفية •

وعلى الرغم من انى أتعرض هنا لموضوع ادبى خالص فقـــد أحس القارىء معى ولا شك بصعوبة تناول هذه الافكار دون اشارة واضحة الى علاقاتها الفلسفية • لقد صار الادب المعاصر وثيق الصلة بالفلســـفة • ومعنى ذلك أننا مضطرون الى الالحاح فى تأكيد نقط الارتكاز الفلسفية التى تساند موضوعات الادب المعاصر • هذا من ناحية ، وعن ناحية أخرى لا يمكن الالمام بهذه الارضيات الفلسفية دون وقوف طويل عند معنويات الفلسفة المعاصرة المتطورة • وهى صعبة التفسير وصعبة التقريب لانتمائها الى أجواء علمية متقدمة تقدما كبيرا على الافكار الساذجة الاوليـــة التى لا يزال يروجها أصحاب الدراسات الضحلة او الضعيفة فى علوم الفلسفة اليوم ببلادنا •

وهكذا اجد نفسى مضطرا الى العودة الى تناول موضوع المشـاعر العاطفية مرة أخرى • ولهذا أيضا أشير مرة أخرى الى ما سبق التعليق عليه فى فقرة الشعور والندم وما ذكرناه بشأن طبيعة الشعور استنادا الى ما جاء فى كتاب الاستاذ الكبير عن « وحشة الوجود » بهذا الصدد • فقد اشرنا حينذاك الى وجود انقسام أصيل بين العاطفيات وبين المعقولات داخل الوعى البشرى •

يقول الاستاذ الكيبه أن كل فلسفة هي في الواقع تفكير في الانفصال أو الانشطار · هذا التفكير ماثل بوضوح في الاسطورة الافلاطونية عن سقوط الارواح وفي فكرة أفلوطين عن مواكب الواحد الاوحد وفي تأملات ديكارت عن الخلق وعن علاقة النهائي باللانهائي · وهو ماثل أيضا في تدرج أنواع المعرفة عند اسبينوزا وفي تفرقة كانت بين الظاهر والباطن او التومين وفي التعارض الذي أقامه فشته بين الأنا واللا أنا ·

ولا شك في وجود بعض ملامح الانفصال في حياتنا الفردية ذاتها · ولا يمكن أن نفهم الشعور بالحاجة أو بالعوز الى الحب اذا أغفلنا انتزاع الطفل من صبائه في بطن أمه كيما يولد بغير حول أو قوة في هذا العالم ، وهو عالم لا يمكنه البقاء فيه بلا حماية أو رعاية ، ويضطر مع ذلك الى الاستغناء شيئا فشيئا عن هذه الحمـــاية وتلك الرعاية · ويصبح الحب الانساني من ثم نوعا من الاعتراض الانساني على القسوة التي بدأ بهـا حياته وتاريخه على الارض ·

وليس الانفصال مجرد حديث عرضي بالنسبة الى الشعور أو الى الوعي ولكنه ماهية هذا الشعور أو هذا الوعي · وباهمال حقيقة الانفصال يضيع منا الشعور ذاته · ولكن هذا الانفصال لا يعدو أن يكون أحـد المشاعر العاطفية · وعلى الرغم من ذلك فهو نفسه ماهية الوعي البشري وليس مجرد حدث عرضي في كيان هـــذا الوعي · ولذلك فكل انكار للمشاعر العاطفية سيكون انكارا للوعي ذاته (١) ·

فكل تجاهل للمشاعر العاطفية هو تجاهل للشعور ذاته · ولم يكن اقتران فكرة الذات بفكرة الأنا مجرد مصادفة · وأي محاولة للنظر الى العاطفيات بوصفها مجرد حالات هي محاولات غير مثمرة وغير مجدية ·

---

(١) ملحوظة . نحن نستخدم كلمتي الوعي والشعور بمعنى الكلمة الفرنسيـة La Conscience والانجليزية Consciousness والالمانية Bewusstsein ولكننا نخص الجمع في المشاعر العاطفية بمعنى الاحاسيس الوجدانية ، أي أن جمع الشعور بالمعنى الفلسفي السابق المشار اليه لا يكون على مشاعر وانما يكون باضافة كلمة سابقة تفيد الجمع مثل : أنواع الشعور ·· أو أشكال الشعور · وذلك لأن كلمة المشاعر لا تشير بوضوح في الاستخدام اللغوي الفلسفي الى ما يقصد الفلاسفة اذا استخدموا كلمة الشعور · وهذا نابع من طبيعة اعتيادنا معاني الكلمات · فقد استطعنا عزل كلمة الشعور في الفلسـفة عن معناها الادبي العادي ولكننا نعجز حتى اليوم تحقيق ذلك فيما يتعلق بجمع هذه الكلمة · ولهذا يلاحظ القارىء انني تحولت الى استخدام كلمة الوعي كمرادفة لكلمة الشعور حينما اجتمعت لي الجملة الواحدة كلمتا المشاعر والشعور حتى لا يضطرب المعنى في ذهن القـارىء ·

وتنتج مثل هذه المحاولات عادة عن نزعات لهـــا طابع التمسك بالحلول العقلية وحدها • وتود هذه النزعات عادة افتراض العاطفيـــات كما لو كانت حالات عاطفية حتى تتخيلها كأشياء تفترش وتقدم الى الشـــعور الذهنى • ولو كان الالم شــــيئا لوجب أن نذهب مذهب الرواقيـــة فى اعتبارها مجرد اسم • ولكن يكفى أن نتألم مرة لنعرف خطأ هذه النظرة • فالألم ليس حالة وليس صفة ضمن الصفات التى نقترحها على طبيعتنا المعرفية • اذ أن الالم لا ينبئنا عن شيء يتعلق بطبيعة المؤثر • وسبب ذلك بسيط وهو أن الالم لا يحاول أن يكتشف بل يشعر ويحكم أى يشعر بما يحكم عليه بأنه مؤذ • فالالم اذن ليس سوى احساس مباشر بالاذى يؤدى الى ايقاظ رد فعل مباشر باتخاذ موقف المدافع (١) •

أما العاطفيات فتنتمى الى الشعور العاطفى فى مقـابل الشـــعور الذهنى حسب التقسيم الذى أقمناه من قبل • ويمكن التعرف بوضوح على ثنائية الشعور الانسانى من حيث هو مركز مزدوج للايماءات التى يردنا اليها • فهو يردنا الى مركز معرفة موضوعية تعد مثلا أعلى بالنسبة الى المعرفة العقلية المهتمة بالحقائق غير الشخصية والى مركز الشعور العاطفى بوصفه أنا وجودية حية •

الندم والغريب :

والندم هو احدى العاطفيات وهو ينبع فى الخاطر بناء على احتكاك الذات المستمر بالعالم • فالذات لا تنفصل عن العالم والانا لا تنفصل عن الذات • والانا هى ما يمكن تعريفه عن طريق مجمل ما تحققه على وجه العالم • ولولا أن الانسان يستعيد من حين الى حين تساؤله عما يمكنه أن ينشئه ويبنيه لأصبحت الانا سجينة لارتباطها بكل ما تحققه فى العالم •

وتتمثل قدرة الانسان فى التساؤل عما يتم بناؤه عن طريق الشعور بالندم • فالندم هو ما يعين المرء على التحرر من الاستمرار فى قبول نظام معين للاشياء ومن الارتباط ارتباطا كاملا بمنطق الاوضـــاع الخارجية • ولهذا كان الندم حليف الانا دائما أبدا لأنه ميزان الانا وعلامة الترابط

---

(١) المقصود هنا أن نضرب المثل لأنواع العاطفيات بالالم ذاته • اذ أن الالم ليس وسيلة معرفة ولذلك فلابد وأن يكون أدخل فى باب العاطفيات منه فى باب المقولات • الالم هو مجرد ألم ولا ينحب بنا الى أبعد منه ولا يحتوى أى مضمون معرفى وبالتالى فهو من الاحساسات غير المعرفية •

والخبرة والاستفادة . والانسان لا يستغنى عن الندم لأنه لايفقد الاحساس بالحياة متصلة فى الزمن .

فالانسان هو الزمن الذى يعيشه . والزمن هو حياته . وابعاد الزمن التى يعيشها الانسان هى ابعاد القيم التى تحيل الوجود فى الزمان الى حقيقة متقسمة متقطعة . والندم هو وسيلة الاحتكاك بالعالم من أجل التحقق عن طريق ما يبرزه تأنيب الضمير من ذكريات . وقد يظل تأنيب الضمير متعلقا بمفهومى الخير والشر أو ما يولده الاحساس بالاذى والفضيلة . أما الندم فهو احتضان الارادة وتجديد الاستعانة بها أمام المواقف . ولما كان ارتباط الندم بالسلوك الفردى قويا لاشتباكه بالارادة صار الندم اقرب الى ميدان الاخلاق والصق به .

والطابع الغالب على كتابات كامو هو طابع النبوة . تشبه لغة كامو اساليب الانبياء . وهو يضفى من ذاته على أسلوبه كل الهالة التى نراها فى لغة الانبياء . ونشعر فى كلماته بمعنى التمزق وفى عباراته بمعنى المأساة . وشخصية ميرسو التى جعل منها بطلا لروايته « الغريب » تكاد تكون شخصية انجيلية . ميرسو هو صورة المسيح الذى نستحقه (١) كما يشير الى ذلك بيير دى بواديفر . ويقول دى بواديفر : ان رواية الغريب (٢) قد فرضت نفسها علينا كظاهرة طبيعية فى ربيع قذر وتعيس بباريس أثناء الاحتلال ، وتساءلنا من ثم اذا ما لم يكن جئنا لها مجرد المكافئ للوحشية التى عشناها والظروف التى مررنا بها فى تلك الأيام . ولكنه يعود فيقرر أنها على العكس من ذلك تحمل طابعها دائما عند كل قراءة وفى كل وقت . اذ أنها تحمل ذلك الوضع المحرج الملح نفسه الذى أحسسناه واقعا حيا فى مشاعرنا خلال تلك الايام التعيسة .

ويعتبر أحد النقاد الكبار مثل ألبيريس رواية « الغريب » جزءا من مرحلة الحسية واللا اخلاقية الاولى التى مر بها كامو . ولا شك أن الحسية واضحة وضوحا شاملا فى الغريب . أما اللا أخلاقية فلا موضع لها ازاء الرواية كاملة . والبيريس نفسه هو الذى يقول بصدد قصة الغريب : « لا يبدو الانسان كما لو كان قد خلق ليتلاءم مع الحياة التى خلقت له . وهذه هى الحقيقة المفزعة التى أحس بها ميرسو (بطل الغريب) احساسا غامضا حتى قبل أن تحمل اليه عجلة القضاء والسجن كل الوضوح

---

(١) بيير بواديفر . التطور الادبى (جـ ٢٠) ص ٢٨١ .
(٢) نفس المرجع ص ٢٨٠ .

الكامل » (١) . ولذلك يمكن أن نقول ان ثمة وضعا ميتافيزيقيا وأخلاقيا اساسيا يقوم على الندم بشأن طبيعة الحياة والوجود وان كان هذا الوضع نفسه رفضا حادا صارخا للعالم الانسانى .

رواية الغريب :

وهكذا ترسم رواية الغريب صورتين من صور الندم . الاولى هى الصورة الاصيلة التى تتخلل العمل باكمله كاحساس عام . والثانية هى التى تشكل من طبيعة البناء الروائى عندما يصل ميرسو الى الوضوح النهائى فى السجن والاعدام . وبطل الرواية ميرسو هو شخص لم يصب فلاحا فى الحياة ولم يكن موفقا . ويمثل المثقف الفاشل الذى يقوم بعمل وظيفى عادى . ويتلقى برقية بوفاة امه وهو لا يدرى ما اذا كانت قد ماتت بالامس أم اليوم . لقد بعث الملجأ الذى كانت تعيش فيه امه برقية بخبر الوفاة الى الابن فيسرع الى حضور دفنها ولكنه لا يجد أثرا للدموع فى عينيه .

ثم يعيش حياة عادية فيصحب عشيقته الى البحر من حين الى حين ويألف الحياة معها دون أن يكون فى الواقع مغرما بها . وتسأله ما اذا كان يريد الزواج منها فيجيب بأنه لا مانع لديه من الزواج . فتسأله ماذا كان يحبها فعلا ؟ فيجيب بأن هذا لا أهمية له ولكنه على استعداد لأن يتزوجها ولو أنه لا يحبها .

ويتخذ ميرسو بعد ذلك صديقا اسمه ريمون . وتسوقه الظروف يوما الى أن يصحب صديقه فيقع هذا الصديق فى اشكال مع بعض الاعراب بسبب امور نسائية . واذا بميرسو يورط نفسه فى المشاجرة وبالصدفة يضغط على زناد مسدس يحمله خصوم صديقه فيقتل أحدهم دون أن يتبين لذلك سببا .

وهنا يقتادونه الى السجن والى المحاكمة ، ولا يد له فى الامر . ولا يشعر باعجاب نحو ما حدث له . ويدافع عن نفسه دفاعا فاشلا . وتوالت الاحداث فى طريقة آلية تلقائية دون أن يملك تغيير شيء مما جرى . ولا يحس بأنه ارتكب جريمة عن قصد . وبدلا من أن يستشعر نوعا من القلق أحس على العكس باستغراب قاتم حزين .

وهو حقا غريب فى هذا العالم حيث لم يكن هناك ما يهمه أو يتعلق

---

(٢) رينه ـ ماريل البيريس : ثورة الكاتب اليوم (ص ٦٨) .

به قط سوى حمامات البحر وليالى الجزائر الرقيقة ومعاشرة خليلته • ولا يكاد أحد يطلع على قصة حياته حتى يتبين ان سلوكه سلوك مجرم فعلا • فهو لم يكن يحب امه وقلبه قاس فيما يتعلق بوفاتها • ثم احتدت قسوته فقتل رجلا فى حكاية تثير حولها كثيرا من الشــبهات • ولذلك لم يكد القضاة ينظرون فى أمره حتى حكموا عليه بالاعدام •

فى هذه اللحظة بالذات يستيقظ ميرسو • ويحس بالحب العميق للشىء الوحيد الذى يملكه وهو حياته • فيثور أثناء فترة الانتظار للاعدام داخل السجن • ويحس بالندم ويود لو كان قادرا على أن يغير شيئا من الواقع الذى يحيط به •• يود لو انه تحكم فى قوانين الوجود والاحياء والاشياء حتى يغير من واقعه وظروفه • ويتمنى لو كان يستطيع أن يرى حياته شيئا آخر بعيدا عن حقيقة الموت التى صارت بالنسبة اليه حقيقة أولى ووحيدة •

ولكن ندمه يصطدم بالزمن • ولابد من استعادة الزمن حتى يملك المرء اتيان تصرف مختلف والتأثير على الحوادث من أجل تغييرها وتبديلها • وهو عاجز تماما عن ان يخرج على اطار كل ما يدور حوله من الاوضاع والظروف •

ثم يرسلون اليه القسيس كى ينقذ روحه فيثور ثورة جزع قوى ويشعر بأن عليه ابلاغ القسيس بأقدس الحقائق التى تهم البشرية كى تستطيع الخلاص وتسرع بالتصرف على ضوء مايقوله لها حتى تضمن حياتها الثمينة وتعرف قيمة الاستفادة من هذا المعاش الانسانى الغالى • وينبىء القسيس بأن الله لا وجود له وأنه لا يوجد معاش آخر سوى هذا المعاش الارضى • هذه الحقائق البسيطة لم يستطع أحد ان يقولها وكان لا بد ان يواجه الموت كى يملك الشجاعة الكافية لاصلاح الناس وانذارهم بالخديعة الكبيرة التى يعيشونها •

هذا السلوك الايجابى وليد الندم • الندم هو الاحساس الواعى بأن ثمة عملا آخر كان يمكن ان يعمل فى هذا الظرف أو ذاك • وهذا الاحساس الواعى هو نوع من الزاد الشعورى ازاء الاحداث • وهو أيضا نوع من التمعن فى كل ما تقدمه الحياة من فرص وضرب من التذكر لكل ما يرجو المرء أن يستعيد النظر فيه • ويبدو لكل منا أنه سيتخذ الاجراء الصحيح أو الاكثر صحة أمام الفرص التى تعطيها لنا الظروف والاحوال لو تكررت على نحو ما جرت من قبل •

ويحس المرء عادة بأن الزمن لم يمهله فى اختيار ما يقع عليه اختياره

من انواع السلوك . ويحس أيضا بأن الوجود والاشياء الخارجية والاحداث الجارية تذوب بين أصابعه كالثلج دون أن يكون له القياد المطلق لأمورها . والتجربة لا تتم الا مرة واحدة . وظروف الحياة لا تمنح الفرصة مرتين . وحين يحتكم المرء الى واقعه الحاضر يشعر بان وجوده كان يمكن ان يكون على غير ما هو عليه لو انه اتى من التصرفات ما يخالف ما اتاه بالفعل فى هذه الأحوال أو فى تلك . ومن هنا يتولد احساس دفين بالندم . ويرتبط هذا الندم بالأنا ارتباطا كاملا حتى يعود من حين الى حين فيعاود مراودة خيالها . ولو كان الزمن مواتيا لاستعادة الظروف لكان ثمة احتمال فى تصريف التعقدات وتحويل دفة الأمور واختيار وضع انسب .

ومهما تكن عرضية الحياة ومهما تكن ظروف الشعور بتفاهة الأحداث الجارية فلا يلبث المرء أن يكتشف ضرورة الاصطدام بحقائق الواقع الماثل . ولا تلبث الامور أن تمضى مع الزمن ومع التسلسل المنطقى لتطورات الحياة فاذا بها تتعقد واذا به يكتشف أن العرضية وعدم الاهمية التى يستشعرها المرء فى قرارة نفسه لا تجدى فتيلا امام الترابطات الماثلة بالفعل . ومن هنا تدب فى قلبه اليقظة ويكتشف ضرورة أن يقاوم وأن يغنى وهو واع مدرك يبذل قصارى جهوده من أجل ان ينازل طبيعة العدم والفناء المتغلغلة فى قلب المعاش الانسانى .

وعندئذ فقط يهب ليقول الحقيقة ويهمه ان يقولها .

١٦ ـ الندم بين كامو وسارتر (٣)

مجمل مسرحية الذباب :

وتصور مسرحية الذباب لجان بول سارتر نفس هذه اليقظة التى تصورها رواية الغريب لالبير كامو . ولكن تتم هذه اليقظة على طريقة سارتر فى مسرحية الذباب . وجوبيتر هو الذى يبلغ قرار هذه اليقظة الى اورست بطل المسرحية . ويلفت جوبيتر نظر أورست الى ان الانسان ليس شيئا من الاشياء فى العالم وانما هو وعى أو شعور معزول داخل ذاته . ويقول له ما ينبىء عن خطورة أفعاله فى ايقاظ الناس من حوله . يقول لأورست ان ايقاظه للناس من حوله لا يؤدى الا الى منح الناس هدايا من العزلة والخجل . اذ لا يكاد المرء ينزع عن هؤلاء الناس اغطيتهم التى غطاهم جوبيتر بها حتى يروا وجودهم فجأة .. ذلك الوجود القبيح الممسوخ الذى لا مبرر له » .

ويراود سارتر نفس الغيظ الذى أحس به ميرسو بطل رواية الغريب عند رؤية القسيس الذى جاءه من أجل الاعتراف الاخير قبل اعدامه . ان الطامة الكبرى التى رآها ميرسو فى مساعدة القسيس هى التى زادت الطين بلة فى نظره . فأقحص شيء فى نظر ميرسو ، هو أن يأتى القسيس لتدعيم موقف عابث . ويخطر نفس هذا الخاطر على ذهن سارتر حين يقول : « ما هى اهمية جوبيتر ؟ العدالة مسألة انسانية ولست بحاجة الى الله كى أتعلمها » .

فى هذه المسرحية يبلغ أورست ابن اجا ممنون وكليتمنيستر سن العشرين . ويصحبه مربيه ومعلمه فى رحلة الى مدينة ارجوس . وارجوس هى موطنه الاصلى الذى طرد منه فى سن الثالثة . وقد طرد منها على اثر قتل اجيست عشيق كليتمنيستر لزوجها اجا ممنون والد أورست . وفى اثينا احتضنه بعض الاثرياء وعلموه الحكمة وحرية الفكر . ويقف هذا الفتى البالغ سن العشرين من عمره وسيما حكيما جميلا غنيا شابا متحللا من عقائده وتقاليده ومتخليا عن كل ما يربطه بوطنه وقومه ودينه امام قصر أبيه دون أن يدرى شيئا .

انه هنالك يتمتع بالحرية المجردة . وهو لم يشأ أن يفعل شيئا من أجل استخدام حريته استخداما موضوعيا . لقد ألم بكل اطراف قصة تأنيب الضمير التى تخيم على مدينة ارجوس . ولكنه لم يتنبه الى أن دورا ينتظره هناك بين ربوعها . لا بد أن تكون المعطيات ذاتها مؤدية الى ظروف عملية تدفع الى الاشتباك . لا بد من الارتباط بالقضية أو بالوضع عن طريق الملابسات الملزمة وليس عن طريق المعرفة والاحاطة العابرة .

ويحدث التلاحم بين أورست وبين قضية بلده عن طريق ظهـور الكترا . لا بد أن تتوافر الظروف المؤيدة للاشتباك والمولدة للرغبة فى أداء الدور المنوط بالمرء وبالميل الى الانتقام . ونجد فى مسرحية سارتر عن الذباب نفس النسق الذى نجده فى مسرحية الكترا من تأليف جان جيرودوه . فهو لا يغير كثيرا من موضوع المسرحية المستقى من التراجيديا اليونانية القديمة . والكترا هى أخت أورست التى تتحدث اليه اول الأمر دون أن تعرفه ، وكان قد قرر الرحيل الى اسبارطة فى نهـاية المنظر الثانى من الفصل الاول . ولكنه لم يكد ينظر الى الكترا ويتحدث اليها حتى كان قد قرر مصيره فى الانتقام والبقاء مع أهل بلده .

واذا كان سارتر قد اختار اسم الذباب فذلك لان الفينيقيين كانوا يعبدون الها للذباب . وتصير هذه الحشرة هنا فى مسرحية سارتر ذات طابع مقدس . فاله الذباب هاهنا هو جوبيتر اله الموت المسيطر على مدينة

ارجوس وينتشر الرعب والفزع بين اهلها . وقد نشأت الكترا في حياة مختلفة عن أخيها وفي وسط مغاير . لقد تربت في قصر زوج امها اجيست الذي قتل أباها واستولى على مكانه وقصره . وصارت الكترا خادمة لأمها وعشيقها أي انها شربت روح التمرد والكراهية . وبقيت منذ خمسة عشر عاما في انتظار أخيها أورست الذي تقدم اليها مخاطبا باسم فيليب. ولم تكن تحيا الا على أمل ان يعود اخوها فينتقم من أمه وزوجها اللذين من أجل شفاء مدينة أرجوس وخلاصها من شبح هذه الجريمة الذي يسيطر عليها . فبسبب هذه الجريمة تطن ملايين من الذباب في جو مدينة منذ خمسة عشر عاما . وقد أرسل الآلهة الذباب ليعيش هناك . ويمثل الذباب في المسرحية تأنيب الضمير .

ويسال أورست جوبيتر : « ... هل يندم أجيست ؟ » فيجيبه جوبيتر قائلا : « اجيست يندم ؟ سيكون مدعاة لدهشتي . ولكن ماذا يهم . ان المدينة بأكملها تندم من أجله . ولهذا الندم اهميته حسب الوزن » وهكذا نرى ان القاتل يسيطر على المدينة ويحكمها بغير أدنى تأنيب للضمير . أما مملكته التي يحكمها فتقبع فوق هذا التأنيب الضميري الخاص بالناس الآخرين . انها تعاني من جراء اخطاء لم ترتكبها .

الندم والموضوعية :

حينما تتوالى الاحاسيس والمشاعر في خاطر المرء تجده في الحال يسعى الى خلق المشغوليات لنفسه بحيث يتلهى عن حياته الباطنة بالحركات الظاهرة أو بالاشياء التي تخص انتباهه والتفاته فيرفض المرء حياته الباطنة لأنها تخلو عادة من الانضباط ومن التقيد بهدف معين ولا يمكنه التحكم في سياقها وتيارها النفسي والنتيجة هي أن يتحول بعضهم الى الصلاة وبعضهم الى قراءة الشعر وآخرون الى الانشغال بالعد والارقام .

وبهذه الحركة يتجه المرء عادة للبحث عن شيء ذي لون من المقاومة . ولا ينجح هذا الالتهاء المؤقت الا لدى بعض الناس من ذوي المستوى الشعوري المعين . ولكنه لاينجح في الغالب . ورغم ذلك فانه يدفع بنا الى الفكر الحقيقي ويقودنا نحو الطريق الذي نضبط فيه أفكارنا وهو الطريق الذي نتلمس فيه أشياء موضوعية . أي أننا نعلق لذلك فكرنا على الاشياء الموضوعية . ولا تتحرر العقول الناضجة الجادة الا أمام الاشياء الموضوعية .. أمام الارض الصلبة اذا همت بالبناء .. وأمام بقايا النار اذا همت بتقدير المصائب والملمات .

وهذا هو ما حدث فعلا لبرسوه بطل الغريب ولأورست بطل الذباب، لم يكن يلائمهما هذا الانسياب العاطفى والتحلل الشعورى ازاء المرئيات . وحدث لهما ما حدث فى كل أمثال هذه المواقف بحيث لا تفع العين اطلاقا الا على ما هو ثابت مؤكد مهما كانت درجة سوئه . فعندئذ تنتهى الاحلام ويشرع المرء فى الارادة . وتصبح الحياة الباطنة سر تشكيل كل ماتشهده فى الخارج . اذ أن الانسان لا يتحرر ولا يقوى الا أمام الشىء الموضوعى . فتلك هى طبيعة الانسان الذى يتهيأ بالفعل وسط الاشياء .

ولكن الفعل الارادى ذاته لا يتحقق الشروع فيه الا اذا توافرت ملابسات الارادة التى تتطلب هذا الفعل الارادى . فقد كانت الفتنة نائمة كما يقول المثل ولعن الله من أيقظها . والحق أنه لا بد من دوافع استجابة معينة لدى الشخص كى يقبل بنفسه على تحقيق ارادته فى فعل ما .. ويظل المدى شاسعا بين الطموح وبين الفعل الواقع لدى الشخص . ويدون تضييق هذه المسافة بعوامل أخرى تلتقى الارادة بأشياء أخرى غير ما هو مقدر لها .

ويمكن أن ننظر مثلا فى تأنيب الضمير وفى الندم فنجد أنه لا يوجد اختلاف بينهما الا فى درجة الايمان أو الثقة المطلقة فى العمل الجديد من حيث يصبحان قابلين للتحقق فى التو ويصبحان كما يقول الان Alain متطهرين تماما من الخطيئة . أما تأنيب الضمير فهو أكثر شيوعا مما نظن . وهو لا يعدو أن يكون الفكرة فى عدم امكان شىء حيال الموقف الآن وفى المستقبل وفى اننا على هذا النحو واننا سنكون كذلك دائما . ورغم ذلك تبدو هذه الفكرة سخيفة ممجوجة بالنسبة الى اللاعب على الحبل والى اللاعب على الكمان والى الخطيب . فهؤلاء لا يكفون عن رفض هذه الفكرة . ويقولون فيما بينهم وبين أنفسهم ان المران والاشتغال الطويل كفيل بمحو درجة اليأس من اتقان هذه العمليات . العمل والدأب الطويل على مباشرة المران العملى كفيلان ببعث الاعتقاد لدى المرء على عدم الوقوع فى الخطأ .

وهكذا لا نكاد نغفر خطايانا كما يحصل بالفعل ولا نكاد ننساها الا اذا تملكتنا نزعة ارادية . لابد أن نلقى بانفسنا الى نزوعنا الارادى كى نغفر لأنفسنا ما سلف . وكى نلقى الارادة من جديد لابد لنا من الصدام . اى لا بد من أن تصادفنا مقاومة وصلابة فى كل يحيط بنا . وعندما يحدث الصدام تحدث اليقظة . لأن الانسياب العاطفى ينقطع حينما يرى المرء أن قدرته على غزو الشىء الموضوعى المتمثل فى ملابساته غير وافية . وهذه القدرة تنشأ عن احساس بالندم لا سبيل الى الافلات منه رغم انه لا سبيل الى الافلات من مقدور الامور السماوية .

الفعل والأخلاق :

لو وضعنا أى رجل محل اورست .. هل كان يتصرف تصرف اورست ؟ ولو وضعنا أى شخص فى موضع ميرسو ، هل كان يتجاوب مع ملابساته على نحو ما تجاوب ميرسو ؟ كما قلنا لا بد أن تتوافر عناصر معينة لدى المرء كى يصبح التعارض بين الفعل وبين صلابة الملابسات المحيطة به قائما . لا يستشعر صلابة الاحداث سوى من كانت له فى قلبه ومشاعره مجاوبات مع كل هذه العوامل .

فهل معنى ذلك أن الاخلاق تقتضى ظروفا معينة يتم فيها الفعل الاخلاقى أكثر من مجرد الاداء الحسن والشروع الفاضل ؟ نحن نعرف أن الذباب سجلت سنة ١٩٤٣ خلال الحرب العالمية الثانية كل ما ساقته أوضاع الاسر وحركات المقاومة الى مشاعر سارتر . ونحن نعرف أيضا أن الموقف الاخلاقى لم يكن قد اتضح تماما فى ذهنه اثناء تلك الفترة ، فهو لم يكن قد اكتشف بعد السبب الذى يخطو به تفكيره خطوة الى الامام فى هذا المجال . اذ كان سارتر يبحث مخلصا عن السبب الذى يدفع المرء الى ربط حريته بسياق معين . لم يكن سارتر قد اكتشف العامل الاساسى الذى يدفع المرء الى الالتزام والاشتباك .

وأخيرا فى سنة ١٩٤٥ أى بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة استطاع سارتر أن يضع يده على عنصر التضامن البشرى La Solidarité Humaine بوصفه أساس اشتباك الحرية فى مشروع ما . أما قبل هذا الاكتشاف فقد كان هذا الاحساس لدى أورست مجرد التقاء مفاعلات واصطدام بالصلابة التى تفرضها الاشياء الموضوعية . فيقول أورست : « ولكن ماذا ؟ من أجل أن نحب وأن نكره لا بد أن نهب انفسنا » . ويحس بغير قليل من الاسى لأن الظروف اذا لم تكرهه على فعل شىء فلن يصبح له حق فى شىء وتظل حريته جوفاء فارغة . انه لا يبدأ فعلا فى المشاركة فى الاوضاع المحيطة به الا اذا أملت عليه هذه الاوضاع استخدام الحرية الكامنة فى قلبه . وليست الاخلاق مجرد تصرف أهوج ازاء ما لا ينتمى الى عالمى وانما هى موقف يتخذه المرء حيال قضية تتجاوب مع عالمه .

وكما انتقل سارتر خلال الذباب من مفهوم الحرية الخاوية الى مفهوم الحرية المشبوكة بعد اليقظة من أثر الصلابة الخارجية فى مقاومة الاشياء الموضوعية .. كذلك انتقل كامو من الحيوية الحسية الى الاخلاق فوق معبر من الطبيعة . فهناك فضائل طبيعية لدى الانسان . وهذه الفضائل مستقلة عن كل ثقافة او تعليم اجتماعى . انها تتمثل فى الاقدام واحترام الضعفاء

والاخلاص والخجل من الكذب ثم الاحساس بالاستقلال وتذوق الحياة . ولكن كيف يمكن أن يتوافر للانسان ما يبرر سلوكه حين يشبك نفسه في عمل سياسي ؟

لا تكاد هذه الفضائل تخضع لامتحان الظروف والمناسبات حتى يجد المرء ان كل شيء كأي شيء .. ومن ثم ليس ما يستوجب أن يخضع المرء نفسه لمثل هذا الوجود الفاضل . ولذلك تنساب الاحداث بغير أن يحدث أي احتياج حقيقي لأن يتوقف الانسان ويتمهل أمام مشاهد الحياة وأن يفحص ارتباطاته . كل شيء عبث ولا معنى له ولا ضرورة تمليها أوضاع الوجود المتوالية . ولا تلبث ميتافيزيقا العبث ومقتضياته الاخلاقية أن تشيع البرود في سلوك المرء . انه يعيش حياة لم تخلق من أجله ويتصرف في وجود لا ينتمي اليه . وتمضي الايام في رتابة وتمر السنون والحياة بغير اي مبرر . وفجأة تستشعر اصابع المرء صـلابة الاحداث ازاء الاحساس بالفزع . ان الاشياء الموضوعية تقاوم ارادة الانسان ويستحيل استرجاع تسلسلها على هذا النحو أو ذاك . وحينئذ يدب الندم في قلبه وتحدث اليقظة الحقيقية .

انه يتمنى أن يستعيد تجربة الاشياء حتى يفعل شيئا ذا معنى في هذا الوجود الذي أعطى الينا بلا معنى . ومع السؤال الذي يفترضـه الانسان : لماذا ؟ لماذا ؟ تبزغ اليقظة . فلماذا أحظى أنا بهذه الحياة دون غيري ولماذا ألقى هذا المصير دون سواه ؟ وفي أعمق أعماق العبث ووراء جدرانه السميكة أتكشف النقلة الى الفلسفة والى الاخلاق . في أعماق اليأس والجزع يرى المرء بوضوح حقيقة وجوده بأكملها ويبدأ الفعـل الندم هنا يبعث في الانسان حرارة الاندماج في الوقائع من أجل اعطاء معنى الى الوجود .

الحرية .. الحرية :

يقول جوبيتر في مسرحية الذباب موجها كلامه الى أورست : « من الذي خلقك ؟ » فيقول له أورست : « انت .. ولكن لم يكن ينبغي أن تخلقني حرا » فيقول جوبيتر : « ولكني أعطيتك الحرية لتخدمني » . فيجيب أورست : « هذا جائز . ولكن ارتدت الى نحرك ولا تملك ازاء ذلك شيئا .. لا أنا ولا أنت » .

والحرية ليست نجاح الفعل وهي ليست ايضا أخلاقيته . غير أن الحرية هي السلوك الانساني الكامن في أعماقه . يكفي أن يكون هناك انسباك

فى الأحداث وأن يتوافر عنصر التمرد حتى تترعرع الحرية بين أجوائها المزهرة . ولا اختيار للانسان فى الا يكون حرا . واذا كان قد تعلم الحرية فلانه تعلم الخطأ وتعلم أيضا الندم . ونشأ عن الندم انه رأى بوضوح أنه لم تكن هناك ضرورة قط تبرر هذا السلوك دون ذاك . ولكى يفضل المرء سلوكا غير هذا السلوك او ذاك فعليه أن يرى سلسلة احداث الوجود وهى تدور من جديد امام ناظره . غير ان أحداث الوجود لا تتراجع . ويضرب المرء بايديه فاذا به يواجه صلابة الوجود ومقاومة المناسبات . والذلك يتخذ لنفسه موقفا . هذا الموقف هو الذى يجعله يستشعر الحرية المفروضة عليه . ويجب ان تتفجر الحرية الحقيقية فى الفعل والتاريخ على السواء . فالحرية تفترض الالتزام . بل الالتزام هو الشرط الاساسى للسلوك الانسانى الحر . واذا اضاف اليه التمرد بوصفه روح الحرية اكتمل للسلوك عنصراه الاساسيان . وحينئذ فقط تتدخل الأخلاق لترى واقعية السلوك ابتداء من احساس عميق بالندم .

وقتل اورست عشيق أمه كما قتل أمه . وذعرت أخته من المشهد فلم تعد تشاركه الرضا على مافعل . واشترك اورست فى حديث طويل معها ومع جوبيتر وأصر على موقفه . وهو نفس الاصرار الذى تمسك به ميرومبوه فى السجن أمام القسيس . والتقت المشاعر فى كلا المشهدين حينما سار كل منهما ذا اعتزاز وافتخار واعتداد بشخصه ووجوده حيال التقاليد والحياة . فذهبت الكترا تعكف على ندمها الأصيل . واتجه اورست الى شعبه فلم يأبه له احد . واختفى أورست الى الأبد وذهب ميرسوه ليلقى الاعدام على المقصلة .

كلاهما ذهب ويبقى الفعل مصدر ايحاء مخيف بقدرة الانسان على تدبير الأحداث . الانسان حر .. حر لأنه يجزع ويندم .. وحر لأن له قدرة على تصور الوقائع وهى تتوالى على نحو آخر ســـوى مظهرها الذى تأتت فيه .

وسيتعلم الانسان كيف يسلك فى الحياة على نمط أخلاقى سليم طالما كانت أعماقه مصدر ايحاء دائم بالصلابة فى الوجود .. فهذه الصلابة هى سر الندم وهى سر السلوك البشرى فى صدامه مع موضوعية الأشياء .. لان خطيئته الحقيقية هى وجود الآخرين . وهذا هو ذنبه .

١٧ - لماذا رفض سارتر الجائزة ؟

يشعر من كان يتابع صحافتنا الأدبية اواخر سنة ١٩٦٤ بأن مشكلة رفض الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر لجائزة نوبل شغلت حيزا كبيرا من المقالات ، وتساءل أكثر الكتاب : لماذا رفض سارتر الجائزة ؟ وماذا يعني رفض سارتر للجائزة ؟ وانقسم الكتاب الى طائفتين : احداهما تنعى عليه رفض الجائزة ، وثانيتهما تقر موقفه وتؤيد رفضه لها ، وكلتا الطائفتين تحاول ان تجد أسبابا وجودية او غير وجودية لموقف سارتر من الجائزة ، وبعضهم يرجعها الى حالة من الحالات النفسية المرضية التي تحتاج الى علاج .

ولا شك انني شخصيا اجد طرافة في التعليقات الادبية والصحفية التي كتبت بهذا الصدد ، فهي فعلا تعليقات غاية في الطرافة ، انظر مثلا الى ما قاله محمد عفيفي في مجلة المصور : « لم تكن جائزة نوبل لتضيف شيئا الى سارتر ، فهل كان يمكنها ان تسلب منه شيئا ؟ هل كان سـارتر لينزل في عيني لو انني رأيته ماشـيا وفي جيبه دفتر الشيكات ؟ اعتقد انها حالة من حالات المازوكية المتنكرة في صورة كبرياء، وليت سارتر قبض ذلك المبلغ لكي يعينه على دفع أتعاب الطبيب النفسي» .

وقال فكري اباظة في نفس العدد من مجلة المصور : « لم افهم لماذا اعتذر الفيلسوف سارتر الفرنسي عن عدم قبوله جائزة نوبل ، حاولت ان افهم فلم استطع ، ولم تقنعني فلسفته ولا شهرته بل اعتبرت الاعتذار تقليعة فلسفية لا طعم لها ولا ذوق فيها » .

وتعددت الملاحظات التي أبداها كتابنا حول مسألة رفض سارتر لجائزة نوبل ، ولا شك ان لهذه الملاحظات طرافة كبيرة لانها تعكس فهم ادبائنا لامثال هذه المواقف وتكشف عن أساليبنا في ادراك هذه الأمور ، بل انها تفضح اسلوب تفكيرنا ازاء مثل هـذه الأحداث التي تعد في الواقع من صلب الأوضاع الروحية والفنية في العالم .

وقد كثرت تعليقات الصحف حول هذا الموضوع ، ولكن أحدا لم ينفذ الى قلب المشكلة الحقيقي ، لم يحاول أحد أن يستطلع حقيقة الأمر داخل سياقها الوجودي ، كذلك لم يحاول احد ان يبين اهمية الحدث بالنسبة الى الوضع الفكري العام الذي تصرف سارتر على ضوئه هـذا التصرف ، فمن اليسير جدا على اي كاتب ان يجري قلمه ببعض عبارات الثناء او الخدش لسلوك سارتر ازاء هذه الجائزة ، ولكن المهم هو ان نفطن

الى الابعاد التى تساند موقفه والى الاطار الذى تتجلى داخله عملية رفض الجائزة بوضوح .

ولننظر أولا فيما اذا كان تصرف سارتر ذاك مبنيا على عقيدة سياسية معينة . الواقع أن شهرة سارتر السياسية قد طبقت الآفاق . انه الانسان الذى يؤمن بواقع اشتراكى انسانى مزود بكل وسائل التحرير الحقيقى للفرد . وانسانية واقعه الاشتراكى هى التى تجعله اليوم مثلا فريدا فى الايمان بالنظرية الاشتراكية ذاتها . ذلك ان سارتر يدهش اساسا أمام الموقف الوصفى الماركسى الذى يهتم بمقتضيات الأدوات الصناعية . انه يبدى اندهاشه أمام التعبيرات الماركسية التى تلتفت التفاتا خاصا الى الضرورات التى تعرضها وسائل التصنيع . ويثبت سارتر نظريته الجديدة فى هذا الموقف مشيرا الى أن المسألة ليست مسألة خضوع لما تقتضيه الأدوات الصناعية بقدر ما هى مسألة مبادلة مع هذه المقتضيات .

لقد استطاع ماركس وآخرون من بعده أن يكشفوا عن مظاهر خضوع الانسان للمادة خلال عرضهم لمشاكل الصناعة فى مجتمع القرن التاسع عشر . فهذا المجتمع يقوم كله على عملية الارتباط بالفحم والحديد . فالفحم بوصفه مصدرا للطاقة يحدد بنفسه الوسائل التى تتيح لهذه الطاقة أن تكون ذات فاعلية . واذ يقوم الفحم بتحديد هذه الوسائل والأدوات الصناعية الجديدة يقوم أيضا بتحديد مناهج وأساليب جديدة لصنعه الجديد . وابتداء من هنا تظهر القاطرات البخارية والسكك الحديدية والاضاءة بالغاز وخلاف ذلك من الصناعات . ويتطلب هذا التعقيد المادى والآلى تقسيما للاعمال فى النمو . أو بتعبير آخر يقتضى ظهور المناجم والمصانع بظهور أصحاب رءوس الأموال والفنيين الصناعيين والعمال .

ولا شك ان ماركس وأتباعه قد لاحظوا كيف كان بزوغ الفحم والحديد داخل المجتمع شرطا من شروط الاخلال بالنظام الطبقى واعادة تنظيمه من جديد . وكان ذلك سببا أيضا فى ابتكار مشغوليات وهيئات جديدة كما ادى الى تنويع شديد والى اختلافات جوهرية فى نظام الملكية وغيره من النظم . كلنا نعلم ذلك . أما ما يبدو محيرا فى هذا الأمر فهو ان زوال الصناعات القديمة وبروليتارية الفلاحين قد ظهرت ونمت ابتداء من الغنى الأسطورى الذى صارت تتمتع به الانسانية وابتداء من تقدمها الهائل فى وسائلها الفنية والصناعية .

وهذا هو ما يشير اليه سارتر خاصة فى نظريته السياسية .

فالتقدم الاجتماعي الذي أصبح انسان العصر الحاضر يتمتع به انما جاء نتيجة لهذه الظروف . لا بد أن نفهم في رأي ســارتر كيف امكن أن تصبح هذه الواقعة الايجابية مصدرا للانقسامات الحاسمة داخل المجتمع المشتغل بالعمل ؟ ينبغي أن نفهم مؤديات هذا الوضع في جميع صـــوره الطبقية والاستغلالية والمادية والاجتماعية .

سيكون من الأصوب بلا شك في رأي سارتر أن ننظر الى التصنيع كعملية ارتباط انساني بالعمل وأن نلقي بذلك ضـــوءا جديدا على كل الأوضاع التي تعرض لها التاريخ . فأسير الحرب مثلا في الحروب القديمة كان يتحول الى عبد . وهذا نوع من التقدم بلا شك لأن تحويل الاسير الى عبد قد تم على أساس ارتباط هذا الأسير بنوع من العمل . وهـــذا أمر محير فعلا ولكنه واقع واضح بذاته . لقد أضفت طبيعة الارتبـــاط بالعمل لونا جديدا على مشكلة العبودية نفسها . ذلك أننا اذا نظرنا الى مشكلة الرق في ذاتها بوصفها مشكلة تحويل الانســان من أسير الى عامل أصبح هناك في التو نوع من التقييم للعمل الى جانب التقدير للانسان كامكانية للعمل . وبهذا نكتشف ايجابية الحدث من حيث هو نوع من طرح الانســانية والطابع الانساني على الحروب .

هناك اذن في رأي سارتر حركة ديالكتيكية وعلاقة ديالكتيكية داخل عملية تصنيع الحقيقة المادية . وهذه الحركة تنشأ بين الفعل بوصفه عملية نفي للمادة في نظامها الحاضر وعند اعادة تنظيمها مســتقبلا وبين المادة كســائد حقيقي طيع للتنظيم الجديد الذي نحن بصدده بوصفها نفيـــا للفعل . ولا يمكن التعبير عن هذا النفي للفعل خلال حدوثه الا بعبارات من طبيعة الفعل ذاته . أعني ــ أو يعني سارتر على وجه التحديد ــ أن نتائجه الايجابية كما تتبدى في تشكيلات الاشياء تتحول ضد نفســـها وفي نفسها على صورة مقتضيات موضوعية وسلبية على السواء .

ولم تعد هناك أية غرابة في هذا كله اليـــوم . فنحن ندرك تماما ضرورة التغيير الاجتماعي وفقا لملابسات التعقيد وصناعاته الفنية . اننا نستطيع اليوم أن نفهم كيف تحدد الآلة ببنائها ووظائفها نماذج خاصـــة لمن يقومون على خدمتها من بين الناس وتخلق بذلك أيضا هؤلاء الناس . واذا كان هذا صحيحا فان عملية تصنيع الحقيقة المادية من شأنها أن تضم الأشياء التي لا حياة فيها داخل وحدة شبه عضوية . واذا كانت هـــذه الوحدة كلية شاملة فهي أيضا اجتماعية وانسانية .

هنا نكتشف في الديالكتيك السارتري نوعا من العودة الى عنصر

الفاعلية الذى اشتمل عليه الديالكتيك عند هيجل . وهذا العنصر هو الذى افتقده الديالكتيك الماركسى . وهو الذى جعل موقف سارتر نوعا من الجنوح بالديالكتيك الى حقيقته البشرية فى وضعيتها ، ومن هنا ارتكزت اشتراكية سارتر على التبادل الذى يتم بين الانسان وبين معطيات المادة فى حقيقتها وفى صناعاتها .

هذا هو جوهر التفكير السياسى عند سارتر . وليس فيه ما يحتم على سارتر رفض جائزة مادية أعطيت اليه كنوع من التشجيع على العمل . وليس فيه أيضا رفض للتقييم الذى يحدث على مستوى انسانى فى اطار العمل الايجابى المفيد . ولكن الحقيقة هى ان سارتر لم يرد أن يضع نفسه فى الوضع الذى يجعل رفضه الجائزة ذا بعد سياسى . لأن اختلافه الجوهرى عن منطوق الديالكتيك الماركسى واضح . ولأن أى ارجاع لموقفه ذاك الى محاباة سياسية سيؤدى الى افساد مفهومه الاشتراكى المبنى على مقومات فاعلية مختلفة . أعنى اننا لو توخينا متابعة موقف سارتر سياسيا فقط لجعلنا من تصرفه ذاك افسادا لحقيقة مفهومه الجديد . وعلى الرغم مما ذاع من الأسباب السياسية على لسانه فلابد من الحذر من المبالغة فى هذا الجانب . والجوهر النظرى الذى تقوم عليه اشتراكية سارتر هو لون مغاير لما تقوم عليه الاشتراكيات السوفييتية .

ولا شك أن ذهنية سارتر الشديدة لم تكن أيضا من ناحية ثانية سببا فى رفضه الجائزة . انه لم يعمد بعقله الى دراسة الأمر على مستوى عقلى بحت . فهذا المستوى العقلى البحت قد يؤثر فيه لارتباط فكره بواقعه ارتباطا كليا . ان هناك وحدة حقيقية بين افكاره وافعاله . هناك ترابط كلى بين ما يعتقده وبين ما يؤديه فى الحياة من تصرفات . ولكن الطابع العقلى ليس هنا صاحب الفاعلية الاولى والأخيرة فى الاجراء الذى اتخذه .

لذلك علينا من ناحية ثالثة ان نكتشف سر رفض سارتر للجائزة فى دائرة ما تمليه فلسفته الوجودية من حيث هى فلسفة مواقف يبزغ فيها السلوك تلقائيا .

والوجودية كما نعرف هى فلسفة المواقف . واذا شئنا أن نفطن الى حقيقة الامر فمن الضرورى أن نربط رفض سارتر للجائزة بالموقف الذى عاش فيه هذه الايام الاخيرة . وسارتر يرفض فى موقفه هذا أن تحدد أى سلطة من السلطات شرعية تفكيره . يرفض سارتر أن يجعل

تقويم فنه وفلسفته راجعا الى اى هيئة ، فهو نفسه التبرير الاكبر لكل مؤديات فكره ، ولا يمكن أن يقبل سارتر ان تسبغ اية هيئة من الهيئات نوعا من الشرعية على انتاجه ،

لهذا رفض سارتر الجائزة ، رفضها لأنه يريد ان يقول للناس ان ما أكتبه يحمل فى ذاته شرعيته ، ويمكن أن نفهم هذا اذا قارنا بين سارتر وبين نابليون والعقاد ، فنابليون اخذ تاج الامبراطورية من يد البابا ليضعه بنفسه فوق رأسه ، والعقاد تسلم جائزة الدولة التقديرية فى الادب باسم الامة العربية وباسم الشعب العربى فقال : والفريضة الاخرى بل الاولى ـ فريضة الشكر على النعمة الكبرى واليد الطولى : نعمة الوعى القومى الذى وعانا فوعيناه ورعانا فرعيناه ، فالحمد لله على ما الهم هذه الامة من وعى يقوم القيم فى موا ين الادب ، ومن رأى عام يجتهد بالرأى دائبا فيسمح له فيما اجتهد ودأب ،

هكذا كان رفض سارتر نوعا من الاستناد الى نفسه بنفسه فى تقييم فنونه وتقدير أعماله على اعتبار أنه هو نفسه قيمة من قيم العصر والمجتمع والبشرية ،

الباب الخامس

الفلسفة الوضعية المنطقية

٦ ـ نقد الفيلسوف آير للمذهب الوجودى

الفريد جيولز آير هو احد الاسماء اللامعة فى سماء الفكر الانجليزى المعاصر · وهو استاذ المنطق بجامعة لندن وأكبر ممثلى المذهب المعروف باسم المنطقية الوضعية فى العالم · ولكنه يختص داخل المنطقية الوضعية باتجاه خاص يطلق عليه اسم التحليل المنطقى · وهذا الاتجاه فرعى داخل المذهب المنطقى الوضعى ولكنه يختص بأهم اتجاهاته وبأبرز ملامحه · وهو الاتجاه الذى يصر آير دائما على تبعيته اليه ويضم جيلبرت رايل أستاذ الفلسفة باكسفورد وجون ويزدم فى كيمبردج · وهذا الاتجاه ليس اتفاقا مذهبيا بقدر ما هو اتحاد حول مفهوم معين للفلسفة ومنهج متقارب فى التفكير ·

وقد تم أول تعرف لى عليه عن طريق المراسلة حينما كنت أعد بحثا عن المنطقية الوضعية بجامعة السوربون · وفى خطاب مؤرخ فى ١٥ يناير سنة ١٩٥٣ الح على حقيقة انتمائه الى مدرسة التحليل المنطقى دون بقية اتجاهات المنطقية الوضعية · وأصر على اختيار هذه التسمية « التحليل المنطقى » دون بقية التسميات التى تطلق عادة على الفلاسفة الوضعيين المعاصرين·والواقع انه قد اتخذ لنفسه موقفا خاصا فى الفلسفة البريطانية عموما وبين المناطقة الوضعيين بالذات · وله الى جانب محاضراته حلقة دراسية أسبوعية تلقى فيها الابحاث ويبدى عليها ملاحظاته داخل قاعة من قاعات جامعة لندن ·

وقد استمعت اليه عدة مرات كما حضرت بضعة ندوات من ندواته خلال سنتى ٥٣ ـ ١٩٥٤ · وفى احدى هذه الندوات استمعت الى بحث القاه أحد تلاميذه المقربين من مدرسى الرياضة بالكلية عن العقلانية فى العالم الحديث · وكان الغرض من البحث هو اكتشاف مظاهر العقلانية فى الحياة المعاصرة واثبات تطور العالم أكثر فأكثر نحو هذه العقلانية · وزعم صاحبنا المحاضر حينذاك ان العقلانية هى مظهر التطور وانها كانت دائما محور التقدم فى العلم والمعرفة · وفى رأيه أن العالم يأخـــذ بهذه العقلانية أكثر فأكثر كلما تقدمت ظروف المدنية وأوضاع العلم فى المجتمع · وطلبت الكلمة فى نهاية البحث سائلا البروفسور آير أن يسمح لى بالتعقيب على هذا الرأى · وقلت حينذاك ان المدنية الحديثة تدفع بالانسان المعاصر الى التنازل عن عقلانيته فى كثير من التصرفات وانواع الســلوك داخل

المجتمع . والاولى بنا أن نقول من ثم أن الانسان يتجه الى اللامعقول والى نوع من الايمان والتسليم كلما تقدمت به الحياة المدنية . وضربت مثلا لذلك بركوبنا الاوتوبيس دون أن نتحرى ما اذا كان السائق قد تناول كأسا من الخمر القوى فى الطريق الى عمله . ونحن نصعد عادة فى المصعد دون أن نبحث ما اذا كانت بعض المسامير قد تفككت فى مواضعها . يحدث هذا فى المجتمع الحديث ولا نجد له مثيلا فى الحياة البدائية حينما كان الانسان دائم التحسس لكل مواضع اقدامه . ولا نظن أن البدائى يدخل كهفا أو يستسلم لنوع من الغذاء دون أن يتحقق أولا من عدم وجود وحش مفترس داخل الكهف ودون أن يتلمس مواضع السلامة فى الغذاء . ذلك لأن وراءنا تجربة طويلة نعتبرها داخلة ضمن نطاق الاحاسيس الفردية ولا نعود الى وضعها موضع الاختبار من جديد كلما همنا بأداء عمل من الاعمال . والاولى بنا أن نقول اذن : ان العالم يتطور مع المدنيات الحديثة نحو اللامعقولية .

وحاول البروفسور آير ان يجيب على التعقيب مؤيدا فى استنتاجه وختمه بقوله : لعلك لا تريد أن توصم العقلانية الآن بأنهـــا بدائية فى التفكير ؟ فقلت : عفوا .. ولكنها بلا شك أبعد ما تكون عن ملامح الفكر العملى والتجريبى فى هذا القرن بالذات .

والبروفسور آير رجل يحمل طابع الفكر الاصيل ويمتاز بالقدرة الفائقة على السخرية . والسخرية عنده سلاح يضرب به فى أعمـــاق الفلسفات التى يعارضها . وحين سألته مثلا : كيف أتوصـــل الى لقاء الاستاذ رسل الآن ؟ أجابنى بقوله : لا داعى لازعاجه خلال فترة استمتاعه بشهر العسل الخامس على شواطىء الجنوب .

وهو يختلف فى اتجاهه المنطقى الوضعى عن مدرسة حلقة فيينـــا التى اشتهرت بولعها بالعلوم الطبيعية وفكرة توحيد المعرفة وهو يختلف من جهة أخرى عن أقرانه من الداعين الى نفس المذهـــب بامريكا حيث تمسكوا ببعض أهداف الفر النمساوى مع انتقال تام الى مجال الرياضيات وفقه اللغة . فقد اختط آير لنفسه سبيلا اصح ما يمكن أن يوصف به هو أنه تحليل منطقى يربط بين العبارات المجزأة والواقعة المحدودة . واستند آير الى نقد ويتجنشتاين لنظرية العبارات الذرية واستطاع من ثم ان ينفصل بمذهبه عن رسل وأن يتعاون مع لفيف من المفكرين المعادلين له فى المنحى الفلسفى . وبذلك حدد موقفه أساسا معتمدا على واقعيـــة تحليلية خالصة تقابل الكلمة والكلمة .

ومعنى هذه الواقعية مخالف لمعناها القديم فى مقابل المذهب الاسمى كما انه مخالف لمعناها الحديث فى مقابل المذهب المثالى . فيقال مثلا عن أفلاطون انه كان واقعيا بمعنى أنه قال بوجود المثل وجودا واقعيا حقيقيا وبانها أكثر محسوسية من الأشياء الظاهرة . والواقعية كانت تعنى فى العصور الوسطى وأوائل عصور النهضة وجود مقابلات حقيقية للاسماء الكلية . وكانت تعارض بذلك مذهب الاسميين الذين تمسكوا باعتقادهم أن هذه الأسماء الكلية لاتعدو أن تكون كلمات دون مقـــابل حقيقى فى العالم الخارجى . وتنازع الواقعية فلسفات المثالية بوصفها مذهبا يدعو الى التعرف لا الى التفكير . فالواقعية تنظم المعارف وتبحث فى مضمونها .

أما عند آير فالواقعية تقترن تماما بالتحليل بوصفه لغة تقوم مقام الواقعية فى حد ذاتها ووسيلة الى وصف ما قد سبق التعرف عليه . ولهذا فان جميع مشاكل المعطيات ليست اشكالات ذات دلالة بالنسبة الى تفكيره. انها لا تعدو أن تكون اشكالات لفظية لأن الادراك واقعة عمـــومية ولأن المعطى الحسى ليس أكثر من طريقة فى التعبير وأسلوب فى الوصــــف . ويصبح الكلام عن المعطيات الحسية وسيلة لتقرير ما هو معلوم لدينا من قبل عن المظاهر المادية والأشياء الموجودة بالفعل وترجمته الى كلمات .

وقد استطاع هذا الفيلسوف التحليلى أن يقدم على نقد الوجودية قائلا انه سيحاول استعراض جملة من مشاكلها . بدأ فقرر منذ مطلع بحثه النقدى للوجودية أنه لا يزمع تفنيد الوجودية أو الدفاع عنها . وقال انه يريد فقط شرح مبادئها الرئيسية القائمة ومدى ما حققته من نجاح . ان فيلسوفها سارتر ليس فيلسوفا أصيلا وان كان اديبا ذا شــأن كبير . ومعظم أفكاره المذهبية مستعارة من الفيلسوف الألمانى هيدجر الذى أخذها بدوره من هوسرل . وهذا الأخير على حد تعبير آير هو الذى اخترع مذهب الظاهريات . وأهم خصائص هذا المنهج الظاهرى المستحدث هو ابراز ملكة الحدس الماهوى . وتبدأ الوجودية مذهبها بابتسات التعارض الذى شاع فى العصور الوسطى بين الوجود والماهية .

ان الصعوبة الأولى التى نلمسها فى عبارات الوجوديين هى عــــدم القدرة على تحديد معانى عباراتهم تحديدا واضحا . وتتمثـــــل دعوى الوجوديين أساسا فى اعتبار الوجود سابقا على الماهية . واذا نظرنا فى هذه العبارة وجدناها تحمل حقيقة واضحة بالفعل . صحيح أن الوجود يسبق الماهية . هذه العبارة ضرورية منطقيا لأن اى شىء يأخذ طابعا معينا بالفعل لابد أن يكون موجودا . ولكنها فى الواقع جملة عرضية ولا تنطبق

فقط على الكائنات البشرية . لان براد الشاى مثلا لابد أن يوجد اذا كان عليه أن يملىء بالشاى فعلا كما أن الانسان لابد أن يوجد اذا كان عليه أن يكون كائنا عاقلا مفترضين ذلك طرفا من تعريف الانسان . ومن ناحية أخرى يمكن أن نقول ان العبارة التى تؤكد اسبقية الوجود على الماهية خاطئة خطأ واضحا . لأن الكلمة قد تحمل معنى وتصف بالتالى ماهية من الماهيات دون أن تشير الى وجود فعلى . ان العنقاء مثلا كلمة ذات معنى نميزها به من الصقر والنسر وقلم الحبر على الرغم من عدم وجود أى عنقاء . وبالمثل نجد أن معنى كلمة الانسان مستقل تماما عن حقيقة وجود الناس . فلا يكون لشىء وجود عن طريق التعريف . ورغم استحالة القول بوجود شىء لا يوصف يمكن تماما وجود اشيئا لم تخضع قط للوصف . وبهذا المعنى لايسبق الوجود على الماهية ولا يتلوه لأنهما مستقلان منطقيا أحدهما عن الآخر .

ولكن دعنا ننظر فيما يعنيه الوجوديون بقولهم ان الوجود سابق على الماهية . انهم يقصدون فيما يعتقد آير أن سلوك الانسان لا يمكن الجزم بما يئول اليه مقدما أو بطريقة قبلية كما يقول الفلاسفة . فمهما قلنا فى تعريف الانسان لا يمكن ان نملك ضمانا منطقيا لأية مقابلة بين هذا التعريف وبين ما يمكن أن يجرى بالفعل . ويعنى الوجوديون من ثم أنه لا صحة لأى تعميم من أى نوع فى ميدان الوعى الذاتى . وبعبارة أخرى ان كل وعى ذاتى لأحد الأفراد هو نفسه قانون نفسه . وهذا من أوهام الأغاليط . لأن مجرد القول بأن أفعال الكائنات الواعية لاتخضع لأى صورة صحيحة من صور التعميم هو نفسه تعميم يراد به أن يكون صحيحـــا بالنسبة الى كل الكائنات الواعية . ومن ناحية لماذا يكون نشاط الكائنات البشرية الواعى أقل قابلية للخضوع للقوانين العامة من التكوينـــات النباتية او تحركات الافلاك ؟ وهل معنى ذلك القضـــاء على علم النفس كعلم ؟ فمن الجائز الا يكون علماء علم النفس قد توصلوا الى القدرة على تصور مستقبلية السلوك الانسانى . ولكن القدر الذى توصلوا اليـــه حتى الآن يسمح بسلامة فروضهم التعميمية . وعدم القدرة على التعميم المطلق فى ميدان السلوك الانسانى تشبه تماما عدم القدرة على التعميم فى قانون أى علم طبيعى او قانون علوم الاجتماع .

وقد يلجأ الوجوديون الى حجة أخرى مؤداها ان القدرة على التنبؤ ببعض النشاط الواعى لاحد الأفراد لاتتضمن الحكم بأن هذا النشـــاط خاضع لقانون طبيعى . ان الناس تأخذ فى العادة ببعض أنواع السلوك فى مجتمع معين وقد تصل تصرفاتهم حينئذ الى درجة كبيرة من الثبات

ولكن ذلك لايعنى فى نظر الوجوديين ان الفرد يتحدد بالوسط الذى يعيش فيه أو أن سلوك احد الأفراد يمكن أن يزودنا بقانون لسلوك فرد آخر • قد يخضع الفرد لتأثير الوسط الذى يعيش فيه ولكن هذا الوسط لا يحدد ذلك الفرد • انه يظل حرا حرية مطلقة ولا يعدو استخدام افراد مختلفين لحرياتهم بنفس الأسلوب فى ظروف متشابهة أن يكون حقيقة احصائية • وهذه الحقيقة الاحصائية قد تفلح أو لا تفلح وفقا لوجهات النظر المتباينة ولكنها لا تهدم دعوى الوجوديين فى أن كل كائن واع هو نفسه قانون نفسه المطلق فى كل لحظة من لحظات حياته •

وتظهر الآن صعوبة المقصود من القول بأن يكون الشيء محددا • فالتعارض بين القوانين الاحصائية والقوانين السببية ليست له اهمية كبيرة • ولما كان كل منهما يقوم بوصف انتظام السلوك أصبح من السهل تحويل القانون السببى الى قانون احصائى فى فروع العلم المختلفة • واذا أنكرنا بالتالى خضوع سلوك الكائنات الواعية للقانون الطبيعى مع التسليم يكون هذا السلوك نموذجا يمكن اكتشافه فاننا نجد أنفسنا أمام استخدام غير علمى لكلمة القانون • وذلك أننا اذا افترضنا التوافق بين الحرية المطلقة وبين أى درجة من درجات انتظام السلوك سيتحتم علينا القول بأن الذرات المادية تتمتع بالحرية المطلقة شأنها فى ذلك شأن الكائنات الواعية • وبهذا المعنى تصبح كلمة الحرية خالية من أى مضمون تجريبى وتصبح نسبتها الى الكائنات البشرية دون غيرها غير مجدية فى التمييز بين هذه الكائنات وبين سواها •

بيد أن الفيلسوف الوجودى قد يلجأ امام مثل هذا الاعتراض الى سند من الميتافيزيقا • قد يقول ان ثمة فرقا كبيرا بين الأشياء فى ذاتها والأشياء لذاتها • فالأشياء التى لا حياة فيها توجد وجودا من النوع الأول أى تكون عبارة عن أشياء فى ذاتها وأمرها لا يعدو أن يكون ما هى عليه • أما النوع الثانى أى الأشياء لذاتها فتوجد وجودا واعيا بمعنى انها تعى شيئا من الأشياء وعيا ذاتيا وليس حسبها أن تكون وعيا بشيء ما • وبما أن الوجود لذاته هو وجود ذو وعى ذاتى فلا يمكن أن تحدد سوى ذاته •

هذا فى رأى آير نموذج للاستدلال الوجودى الذى يجد صعوبة فى متابعته • ولا يبدو ذلك فى نظره صحيحا لأسباب أولها ان كل حالة من حالات الوعى تعيها التجربة وعيا ذاتيا • وثانيا لو افترضنا صدق هذا الاستدلال الوجودى فماذا يمنع حالات الوعى الذاتى من الخضوع لقوانين

كأى شيء آخر . ويعتقد آير من ثم أن الوجوديين لم يقوموا بتحليل فكرة الوعي تحليلا جديا . وقولهم مثلا ان ما يعي ذاته يجب أن يتحـــول الى موضوع لنفسه وكونه موضوعا لنفسه يقضي بانقسامه داخل نفسه ... وهذا كله لا يعدو أن يكون لعبا بالالفاظ . وتأتي الخطـــورة من أن كل مفهوماتهم تقوم أساسا على مثل هذه الاستدلالات . ذلك أنه من الممكن عزل فلسفة الوجوديين الميتافيزيقية عن فلسفتهم في الحرية التي تقوم عليها . والواقع ان كل المشايعين للحرية الوجودية قد استهوتهم فكرتها مستقلة عن المفهوم الميتافيزيقي الغامض الذي تستند اليه . وهذا هو ما ادى الى انتشارها عند الجمهور العادي الذي لا يريد أن يشغل نفســه بأساسها المنطقي .

ولا أود هنا أن أقوم بتعليق على موقف آير . بل اتركه يسترسل في عرضه النقدي للآراء الوجودية وفقا لوجهـــات نظره . وسبق أن تكشفت في غضون محادثتي معه بأول الكلام مدى الهوة التي تفصل بينه وبين التفكير الوجودي . وقد أثرت اعتراضي على عقلانية مذهبه متأثرا بموقف الوجودية من الذات الانسانية وبمفهوم الحرية بالمعنى الارتباطي لا بالمعنى القانوني . وآير نفسه يرى غرابة كبيرة في نظرة الوجوديين الى الالتزام بوصفه مبدأ اخلاقيا . بل انه يرى تناقضــا كبيرا في ذلك لأن مجرد القول بضرورة الالتزام يحمل في طياته القول بامكان التصرف على نحو آخر . ولا معنى اطلاقا لدفع الناس الى السلوك على نحو يسلكونه هم فعلا بالضرورة . ان المذهب ينص على أن الانسان ملتزم بالضرورة . فليس هناك اذن مفر من الالتزام اذا كان الرفض نفسه نوعا من الالتزام . وبالتالي فالمسئولية قائمة سواء اعترفنا أو لم نعترف .

اما ما يغيب عن ذهن الوجوديين في هذه الحالة فهو انهم بفرضهم اثقال المسئولية كسمة ضرورية لكل تجربة انسانية يقومون بتفريغهـــا تفريغا تاما من كل مضمون ذي دلالة . واذا تحملت مسئوليتي كانسان أيا كان ما افعله فهذه المسئولية ليست حملا . وليس مطلوبا مني ان افعل هذا أو ذاك . وانكار الجزمية له دلالته في حد ذاته أو يمـــكن أن يكون كذلك بأي حال . ولكن وضع ذلك كمسلمة من المسلمات الاولية معناه أن الالتزام هو أن اختار سلوكي وفقا لاختياري هذا السلوك .

ومعناه منطقيا أن هذا الكلام عن الالتزام لا يضيف جديدا الى دعوى المسئولية الشخصية وان كان يؤدي الى تقويتها من وجهة النظر النفسية . ولكن هذه الدعوى تفقد عنصريها المنطقي والنفسي على السواء اذا اقترنت

بفكرة وجودية أخرى من افكار سارتر . هذه الفكرة الاخرى هي عقيدته في سيادة النفاق وعدم الاخلاص التي يسميها الايمان الكاذب والتي يصح ان نترجمها في العربية بالمداهنة . وسارتر يرتكب بشأن هذه الفكرة في رأى أير نفس الاخطاء التي ارتكبها بشأن فكرة الالتزام . فسارتر يزعم بطريقة تخمينية أن كل فعل انساني هو بالضرورة مداهنة ويجعل من هذه العبارة حكما قبليا مستدلا عليه من اخص طبائع الوعي . ولكن القول بان المداهنة سمة ضرورية في كل سلوك انساني وأنني محكوم على بالمداهنة في كل ما اعمل ... هذا القول يفقد فكرة المداهنة كل دلالة . فليس هناك معنى لتحميل الانسان سمة المداهنة الا اذا كان في امكانه منطقيا على الاقل أن يكون مخلصا . اما اذا لم يكن هناك اى أمل في سلوك الشخص سلوكا مخلصا مع نفسه فالقول بان بعض الناس ليس مخلصا مع نفسه هو بمثابة عدم القول بشيء على الاطلاق . انها لا تقوم بتعريف السلوك اطلاقا طالما أنها تنسحب على كل أنواع السلوك . وتنصرف شخصيات القصص التي يؤلفها سارتر تصرفات لا اخلاص فيها . ولكن اهتمامنا بهذه الشخصيات نابع اساسا من اعتقادنا بأنها تسلك سلوكا استثنائيا . ويمكن بغير شك أن يدعم الوجوديون نظرتهم تلك بقولهم ان اغلب التصرفات التي تبدو لنا مخلصة هي في الحقيقة خالية من الاخلاق وأن ممارسة الخداع الذاتي أكثر انتشارا مما يبدو لنا . ولكن حتى لو اعتبرنا ذلك حقيقة تجريبية فان امكانية الاخلاص تظل جائزة الوقوع. وهذا وحده هو ما يضفي الدلالة التجريبية على المداهنة .

وهكذا تتحول التفسيرات الشعورية لدى الوجوديين الى ميول تفاؤلية احيانا كما هو الأمر عند تأكيد كرامة الانسان أو الى ميول تشاؤمية أحيانا أخرى كما هو الأمر عند تأكيد الوجود الانساني بغير دعامة او سند. ولكن الذي يعم المذهب هو الميول التشاؤمية . وقد تقوت هذه الميول الأخيرة عن طريق فكرة السلب التي اقيمت على غلطة منطقية أولية عند استعمال كلمة السلب بوصفها اسما من الأسماء . وهيدجر يبدأ كتابه « ما هي الميتافيزيقا ؟ » بقوله ان كل العلوم وكل الأعمال الانسانية تهتم بما يوجد أى بالوجود وبالوجود وحده ولا شيء عداه . ولكنه يسأل نفسه عند ذلك : ماهو هذا اللاشيء ؟ العلم لا يسعى من أجل معرفة شيء عن اللاشيء . ولكن ألا يعني هذا أن اللاشيء معروف بوصفه مالا يسعى العلم الى معرفته . ولكن كيف يمكننا أن نتكلم عن اللاشيء اذا كنا لانعرفه؟ وما هو اللاشيء ؟ وما دامت أية اجابة على هذا السؤال ستأخذ حتما صيغة القول بأن اللاشيء هو شيء ما فهي بدون شك اجابة لامعنى لها كما

يعترف هيدجر بذلك . ومع هذا فهو لا يتراجع أمام هذه الحقيقة . أما من وجهة نظر المنطق فلا صحة للسؤال أو للجواب . ولكن هيدجر يمضى الى ما هو أسوأ منطقا من ذلك حين يقول ان اللاشيء هو سلب كلية الوجود . ولابد لاستيعاب اللاشيء من استيعاب كلية الوجود فى سلبيتها . ولما كانت مهمة الميتافيزيقا فى نظر هيدجر هى دراسة مجمل الوجود فسيحتم عليه اعتبار السعى من أجل استيعاب اللاشيء مهمــــة من أجل مهـــام الميتافيزيقا . والسبيل الى الاجابة على ذلك انما يتم فى نظر هيدجر عن طريق ما يسميه بالقلق أو المعاناة .

ويكفى الوصول الى هذه المرحلة من أجل نفض أيدينا من الموضوع كما يقول آير . هناك كثير من فلسفات اللا معقول . ولكن هذه الفلسفات لا تنشأ الا فى وقت معين ومكان معين . والوجودية ليست بالفلسفة التى تتحدى أو تصمد أمام التنفيذ . ولعل ذلك يدعونا الى الالتفات الى سر نجاحها فى مجال غير مجال الفلسفة الا وهو مجال السياسة .

٢ ـ فلسفة وتجنشتاين

جورج بيتشر هو مؤلف كتاب فلسفة وتجنشتاين . والكتاب من أحدث ما ظهر فى الفكر المعاصر . والمؤلف حاصل على دكتوراه الفلسفة من جامعة هارفارد . وهو الآن أستاذ مساعد فى الفلســفة بجامعة برنستون . وهو ينظر الى وتجنشتاين نظرة عالية تسمح له بأن يرى فيه أعظم فلاسفة القرن العشرين . ولكنه يدرك فى الوقت نفسه صعوبة آرائه الفلسفية ، لأن وتجنشتاين أراد أن يقيم فلسفتين مختلفتين واراد ان تكون لكل من هاتين الفلسفتين تفسيراتها الخاصة بها . والفلســفة الأولى هى تلكالتى وضعها وتجنشتاين فى البحث المنطقى الفلســفى المعروف باسم تراكتاتوس لوجيكو فيلو سوفيكوس . والفلسفة الثانية هى تلك التى تنتمى الى كتابه المسمى بالبحوث الفلسـفية .

ويحاول جورج بيتشر فى هذا الكتاب أن يتيح فرصة للقراء من أجل فهم مؤلفات وتجنشتاين . فهو يعقد أولا مقدمة طويلة عن حياة وتجنشتاين وأهميته الفكرية . ثم يخص الفلســـــفة الأولى المستمدة من كتاب البحث المنطقى الفلســـفى بالنصف الأول من كتابه . وفيه يعمد جورج بيتشر الى تجلية مذاهب وأفكار البحث المنطقى الفلسفى الذى يعد من المؤلفات الهامة ذات التأثير الكبير . ذلك أن وتجنشتـــاين اســتخدم فى هـــذا الكتاب

كثيرا من الألفاظ العادية بمعاني فنية خاصة - وهو لا يكشف خلال استخداماته لهذه الألفاظ كل الاعتبارات التي تجعله ينساق الى النتائج الخاصة به . ويقوم بيتشر لذلك بشرح الألفاظ الرئيسية التي تعد بمثابة المفاتيح لكل فلسفة وتجنشتاين . ويورد بالاضافة الى ذلك كل العمليات الاستدلالية الخلفية التي تكمن وراء عبارات وتجنشتاين .

ويخص بيتشر الفلسفة الثانية التي نماها وتجنشتاين في كتابه المسمى بالبحوث الفلسفية بالنصف الأخير من كتابه . وهنا يقدم بيتشر صورة شاملة للنتائج الأساسية الخاصة بهذه البحوث الفلسفية ذات الطابع الاصيل الممتع . ويحاول بيتشر هاهنا أيضا أن يستعرض الأغراض التي يهدف اليها وتجنشتاين والتي يسعى لتحقيقها في حقل الفلسفة . وهو يحاول أيضا أن يحدد الدوافع المحركة لتفكيره .

ويرتفع وتجنشتاين في نظر بيتشر الى حد أن يراه أعظم فلاسفة هذا القرن،وهو يسوق كتابه عن فلسفة وتجنشتاين كمدخل الى هذه الفلسفة وأشار بيتشر في مقدمة كتابه الى أنه ليس ثمة ما يدعو الى انكار ما يتسم به وتجنشتاين من أنه فيلسوف عسر الفهم . وقد ذكر وتجنشتاين في مطلع بحثه المنطقي الفلسفي أنه بحث قد يفهمه يوما واحدا من الذين خطر على أذهانهم نفس أفكاره أو ما يشبهها على الأقل . ولكن البحوث الفلسفية أكثر وضوحا من البحث المنطقي الفلسفي وعباراته ومعانيه أقرب الى السهولة . ويعترف بيتشر من أول الأمر بأن خبرته ليست كبيرة في أبواب المنطق والرياضة . ودفعه ذلك الى اغفال كل ما يتعلق بهذه الموضوعات داخل كتابي وتجنشتاين .

ويضع بيتشر شخص وتجنشتاين بين رجال الفكر المتميزين بالانفعالات الحارة مثل أفلاطون وأوغسطين وكيركجار ونيتشه . فقد شغل هؤلاء المفكرون بأعمالهم الفلسفية وانهمكوا في القضايا التي واجهتهم والتي عاشوا من اجلها . ويحتاج هذا النوع من المفكرين الى مشايعين وأتباع . ولكن أفكار وتجنشتاين تتميز من سواها بالاصالة والنضارة والقوة . وتبدو آراؤه كما لو كانت تخصه هو وحده وكما لو كانت وليدة فهمه واكتشافه حتى اذا كانت هذه الآراء مطروقة معروفة من قبل .

وتكمن قيمة هذا العرض الجديد لفلسفة وتجنشتاين في قدرته على تجلية هذه الجوانب الدافئة في شخصية فيلسوف الوضعية المنطقية الأكبر . أهمية الكتاب اذن هي أنه يعالج موضوعات وتجنشتاين معالجة

فلسفية تبرز العناصر الذهبية فى كيـانه الروحى . انه يظهر فلسفة وتجنشتاين مع اهتمام خاص بالاصالة الضاربة فى أعماقها والآفاق التى شارفتها .

وقد ولد وتجنشتاين فى ٢٦ ابريل سنة ١٨٨٩ بمدينة فيينا . وكان أصغر ثمانية أخوة : خمسة بنين وثلاث أناث . وأسرته موسرة مثقفة ذات مكانة . وعلى الرغم من أن الده المهندس كان من مؤسسى صناعات الحديد والصلب فى النمسا . فقد ارتبطت الأسرة بعلاقات صداقة مع كثير من الموسيقيين أشهرهم برامز وكانت ذات اهتمامات موسيقية كبيرة . ونشأ لودفيج وتجنشتاين ذا نقـالة بيتية الى أن التحق بمدرسـة الصناعات الهندسية فى برلين حيث بقى حتى سنة ١٩٠٨ . وظلت الميكانيكا بالنسبة اليه أكثر من دراسة وأكثر من هواية طيلة حياته . فكان يقوم باصلاح اية آلات أو أجهزة يصيبها العطب . لذلك نستشعر مدى اهتمامه بالاشارة الى الهندسات الميكانيكية فى غضـون كتاباته ونعـرف سر تقديمه للأمثلة والتشبيهات من هذه الفروع .

وبدأ وتجنشتاين يدرس الهندسة الميكانيكية فى قسم الدراسات العليا بجامعة مانشستر . ثم تفرعت هواياته الدراسـية نحو الطيران الجوى الى أن انتهى الى التخصص الكامل فى الرياضـة البحتة ثم فى أصول الرياضيات . وعن هذا الطريق نفذ فيلـسوفنا الى الفلسفة ذاتها . وعن طريق الفلسفة نفذ الهم والعناء الى ضميره وانطبعت الظلال القاتمة على جبينه . وأخذ من ثم يحس باليأس الكامل من تعاسـة الوضـع الانسانى . وتصلح فلسفته لأى شىء الا أن تكون ضربا من الوجودية . ومع ذلك فقد روى مرة لأحد أصدقائه أن أعظم فلاسفة القرن التاسع عشر هوكيركجورد . وكان يفطن الى دقة تعبيرات كيركجورد عن اليأس ويوافقه على أن وضع الانسان بنفسه هو وضع فى أقصى آماد اليأس . وكأنما كان يستصرخ الله احيانا من أجل التدخل فى الأحداث البشرية .

ولتدرك كيف اشتغل وتجنشتاين بالفلسفة يمكنك أن ترجع الى مقال طريف فى هذا الصدد ضمن مقالات برتراند رسل فى كتابه عن صور من الذاكرة (١) . سنقف من كلام رسـل على قصـة اشتغال وتجنشتاين بالفلسفة . وقد شهد مور أستاذ وتجنشتاين أيضا بنبوغه وهو طالب كما شهد برتراند رسل بذلك . والمشكلة هى أن هذا الرجل لم يستطع

(١) صور من الذاكرة ص ٢٨ ترجمة أحمد ابراهيم الشريف .

يوما أن يحقق التوازن المطلق بين عمله وكسب عيشه وبين اشتغاله بالفلسفة . ولعب وتجنشتاين دورا سقراطيا فى تسجيل مرحلة الفكر المعاصر فى الوقت الذى عاشه . ولكن استطاع مع ذلك أن يؤثر على كل تيارات الفلسفة فى وقته ومن بعده ومات فى ٢٩ ابريل سنة ١٩٥١ معتقدا أنه قد وفى مشاكل الفلسفة كل الحلول اللازمة .

ويتكون كتاب البحث الفلسفى المنطقى من فقرات وعبارات قصيرة تشبه الحكم . وهو لا يعدو أن يكون ثمانين صفحة مع مقدمة وأسلوب كتابته قوى مشوب بالصعوبة . والأفكار مركزة مضغوطة بصورة تشعرنا بمدى الجهد الذى بذله فى اعداد كل فقـــرة . ويحتاج الكتاب الى طريقة تناول الكتب المقدسة من أجل استشفاف معــــانيه المرتبة داخل عبارات مرقمة .

ويحتوى كتـاب البحث المنطقى الفلســـفى على دراسة ميتافيزيقية لاعتبارات اللغة والمعنى . ويبدأ الكتاب بعبارات عن الوقائع فيقول :

العالم هو كل موضوع البحث والدراسة .
والعالم هو مجموع الوقائع لا مجموع الأشياء .
وينقسم العالم الى وقائع .

وليس غـرض وتجنشتاين هو أن العـــالم مكون من وقائع أو أن الوقائع هى مادة العالم . على العكس :

تنشىء الأشياء جوهر العالم .

وهكذا نشعر بأن وتجنشتاين يتعرض للموضوع من زاوية خاصة فى العبارات التى سردها فيما يتعلق بالوقائع الذرية (١) . ولاشك أن بيتسر قد عرض هذه المسألة عند وتجنشتاين عرضا جميلا حين قال : قد يبدو لنا أحيانا أن العالم يتكون من أشياء وأن العالم ما هو الا مجموع الأشياء . وهذه هى وجهة نظر الحس المشترك الذى يبنى فرضه على أساس أن العالم هو فعلا مجموع الأشياء . واذا كان العالم هو مجموع أى نوع من الأشياء فلابد أن تعطينا القائمة التى تضم تلك الأشياء مايمكن هذا العالم أن يكون وأن تزودنا أيضا بوصف كامل للعالم . ولكن لا يمكن أن يكون الأمر على ذلك النحو اذا كان العالم هو مجمــوع الأشياء . فان القـائمة التى تضم أسماء جميع الأشياء الموجودة فعلا لا تعطينا سوى فكرة غير دقيقة عما يكون هذا العالم أن يكون . اذا طلب منك واحد من الناس أن تصف له غرفة

---

(١) Logical Atomism : Russell

وعددت له فى اجابتك كل ما فيها من محتويات وكل الحوائط والشبابيك والأبواب وما الى ذلك تكون قد أديت مهمتك بصورة ضعيفة جدا ٠

فليس المطلوب هو مجرد قائمة الأشياء بل المطلوب أيضا هو تعداد أوصاف هذه الأشياء وكيفية تنسيقها داخل الحجرة ٠ كان ينبغى اذن أن تضيف الى اجابتك أنه كان يوجد كرسى بجوار النافذة وأن مخدة حمراء ذات زهرة مطرزة كانت موضوعة فوق ذلك الكرسى ٠ والى جوار الكرسى حيوان صناعى فى حشــو من القماش والى جوار هذا الحيوان شىء آخر وثالث ورابع ٠ ولكن ما تحكيه اذن ليس جملة أشياء بل جملة وقائع ٠ وتكمن حقيقة العالم فى أن ثمة وقائع كيت وكيت وليس فى أن ثمة أشياء كيت وكيت ٠

ويمكن أن نروى الموضوع على الوجه التالى ٠ افرض انك أردت أن تقوم باعداد غرفة من جملة أشياء محددة ٠ ستكون أمامك فرص لا حصر لها لتجميع الأشياء وتنظيمها ولاختيار الصفات والكيفيات التى توضع فيها حتى تصبح مهمتك شاقة وباعثة لليأس ٠ مع أن فى استطاعتك أن تقوم بذلك فى سهولة اذا اعطيت قائمة بالوقائع الخاصة بهذه الغرفة ٠ ويمكن أن يقال باختصار أنه يوجد عدد كبــير من العوالم الممكنة التى تستطيع انشاءها من الأشياء التى يتكون منها هذا العالم الحاصل بالفعل ٠ لأنه من الممكن تنظيم هذه الأشياء فى طرق متباينة وفى روايات كثيرة وهكذا ٠ ولكن ليست الأشياء الموجودة بل الوقائع الموجودة هى التى تحدد تحديدا قطعيا هذا العالم ٠٠٠ هذا العالم القائم بالفعل ٠٠٠ كعالم متميز من سواه من العوالم الممكنة ٠

وهكذا تفرض نظرية وتجنشتاين نفسها ٠ ومؤدى هذه النظرية ان العالم هو مجموع الوقائع لا مجموع الأشياء ٠ بل هى نظرية تفرض نفسها أكثر فأكثر اذا انصب تفكيرنا على العالم من حيث هو زاحف ذو أبعاد زمانية ومكانية أربعة يتمدد فى جميع الاوقات عبر كل الازمان ٠ وليس من حيث هو تلقائى كلى من ثلاثة أبعاد كما هو ماثل فى اللحظة الحاضرة ٠ فالعالم الذى يخضع لمثل هذا النوع من القياس والنظر يضم وقائع لا حصر لها مثل واقعة عبور قيصر نهر الروبيكون (قبل موقعة بومبى) وشرب سقراط السم ٠

ولكن ما شأن الوقائع ذاتها ؟ لاشك أن وتجنشتاين فكر فى الواقعة بوصفها شيئا معقدا موجودا فى العالم أو بوصفها مجمــوعة من الأشياء

المنظمة أو المؤلفة على نحو معين . فتنتظم مثلا واقعة أن القطة راقدة على المفرش فى عقـدة مكـــونة من القطة والمفرش وبحيث تكون القطة فوق المفرش . ويمكن استخلاص هذا الرأى لدى وتجنشتاين من عبـــاراته التى سجلها بشأن الوقائع وبشأن حالات الأشياء . ولم يلبث وتجنشتاين أن اكتشف الخطأ فى هذه النظرة .

ويطلق بيتشر اسم وتجنشتاين المبكر على وتجنشتاين صاحب البحث المنطقى الفلسفى وصاحب مقال « بعض النظرات على الأشكال المنطقية » المنشورة فى سنة ١٩٢٩ . اما وتجنشتاين صـــاحب الكراسات الزرقاء والبنية وكل المؤلفات التى تلت تلك السـنة فيطلق عليه عـــادة اسم وتجنشتاين المتأخر . وقد راعـــى بيتشر هذه التسـمية فى الكلام على وتجنشتاين فى مرحلتيه . وأشـــار الى هجوم شـنه لوكاس على موقف وتجنشتاين المبكر بشأن الوقائع فى مقال عن عدم احترام الوقائع بمجلة الفلسفة فى ابريل ١٩٥٨ .

وأهم نقطة هنا كما يقول بيتشر هى أن وتجنشتاين المبكر فكر فى الوقائع بوصفها عقدا حقيقية موجودة فى العـــالم . لاشك انه اعتقد بأن الوقائع هى أشد الأشياء اساسية فى الحقيقة كما أشار الى ذلك فى عباراته السالفة « ينقسم العالم الى وقائع » و « تنشىء الأشياء جوهر العالم » . ولكن الأشياء التى اشار اليها وتجنشتاين هنا هى تلك التى يمكن أن توجد مستقلة عن الوقائع . وعلى هذا يمكن أن توجد الوقائع وحدها فى ذاتها مستقلة عما عداها . وهكذا خضع وتجنشتاين الشـــاب لاستهواء الوقائع بوصفها نوعا من الشىء المعقد .

فاهم نقطة رئيسية فى مذهب وتجنشـــتاين هى أنه كان ينظر الى الوقائع كما لو كانت شديدة التعقيد وكما لو كانت تشتمل على ما هو اقل منها تعقيدا . وهذه أيضا تشتمل على ماهو اقـل تعقيدا وهكذا . وفى أقصى الشوط نصل بالضرورة الى وقائع لا تنحل الى ما هو أبسط منها وهى الوقائع التى لا تحتوى على وقائع اقل تعقيدا . وهذه هى مايسمى بالوقائع الذرية . وليست هذه الوقائع بسيطة بساطة مطلقة لانها تتكون من عناصر ولكن هذه العناصر ليست من الوقائع الاكثر بساطة . ومن ثم يمكن القول أن الوقائع الذرية هى الأبنية النهائية لهذا العالم بمعنى أن العالم ينقسم فى النهاية الى تلك الوقائع . وتلك هى أبسط الاشياء التى تقوم بنفسها والتى يمكنها أن توجد بذاتها فى انعزال .

وقد وصل وتجنشـــتاين الى مذهبه فى الوقـائع الذرية عن طريق

اللغة . هكذا يذهب بيتشر فى تقديره لوتجنشتاين . لقد ظن وتجنشتاين أن بعض تقديرات اللغة توجب وجود حقائق ذرية . فقد بدأ وتجنشتاين عمله فى الفلسفة ابتداء من أصـــول الرياضيات حقـا . ولكنه سرعان ما اكتشف أن تحليل العبارة هو الذى يعطينا صيغة منطقية صحيحة . ولهذا أعطى وتجنشتاين قيمة كبيرة لنظرية رسل عن الأوصاف وتأثر بها تأثرا كبيرا واضحا .

وقد استخدم وتجنشتاين فى كتابه المسمى البحث المنطقى الفلسفى كلمة المانية للتعبير عن القضـــية الأولية . وهذه قد تعنى أحيانا الجملة الأولية . فهناك فارق بين ما نسميه القضية الأولية وما نطلق عليه اسم الجملة الأولية . ومع هذا فلا خلاف اطلاقا بينهما من حيث التعبير اللغوى . وكى نوضح الفارق بين الجملة والقضية نقول ان القضية هى الافكار التى يمكن أن تعبر عنهـــا الجملة . فالجملة تؤلف من كلمات وفقـا لقواعد التركيب اللغوى . وهى تنتمى الى لغة معينة كما لو لم تكن العبارات مكونة من ألفاظ وكما لو لم تكن تنتمى الى لغة .

فاذا قلت مثـــلا : الدنيا تمطر بالعـــربية والانجليزية والفرنسية والالمانية حصلت على اربع جمل . ولكننى احصل على قضية أو عبارة عندما انظر فيما تعنيه هذه الجمل . تستخدم كل هذه الجمل من أجل التعبير عما نسميه بالقضية وهى مالا يطلق بأى من هذه اللغات . لا توجد قضايا من لغة معينة وهى ما يحتمل الصدق والكذب . أما الجمل فلا يمكن أن تكون صادقة او كاذبة . لو قلت مثلا : هل جملة « الدنيا تمطر » الالمانية كاذبة أو صادقة ؟ فلن تجد جوابا لذلك . أما اذا شاء أحد الناس أن يصف الجو فى حالة بالذات بقوله « الدنيا تمطر » فقد قال شيئا يحتمل الصدق أو الكذب . وحينئذ نقـول انه قد صاغ قضية تشـــير الى وقت ومكان محددين .

وقد كان وتجنشتاين شديد الشعور بالفارق اللحنى بين الجملة والقضية . فهو يرفض القول بأن القضية هى المضمون الفكرى أو العقلى المنفصل عن الجملة والمؤدى مع ذلك فيها . على العكس من ذلك تماما يحدد وتجنشتاين القضـــية بأنها هى نفسها الجملة وقد دخلت فى علاقة ما . فالقضية هى هى الجملة ولا شيء أكثر من ذلك . كذلك نقـول ان العم لا يمكن تعـريفه بأنه مجرد انســـان . ولكن عندما يكون العم عما فهو انسان مرتبط بعلاقة ما ومع ذلك لا يعدو أن يكون انسانا .

وتعد القضية الأولية فى نظر وتجنشتاين قضية لا تنحل الى قضايا

أكثر أساسية منها على نحو ما لا تحتوى الواقعة الذرية على وقائع أكثر بساطة . وقد وافق رسل فى نظريته عن الأوصـــاف على امكان تحليل القضية الى قضايا أبسط منها . أما وتجنشتاين فيقول بوجود فئة من القضايا الاساسية بصورة مطلقة ولا يمكن تحليلها الى ما هو أبســط منها وهذه الفئة من القضايا هى القضايا الأولية .

وتتكون القضية الأولية أساسا من أسماء ووتجنشتاين يستخدم كلمة أسماء فى هذا المقام بصورة فنية علمية تستدعى تخصيصها على هذا النحو . هناك أسماء كثيرة مثلا كالميدان والبقرة وسقراط . ولكن أسماء وتجنشتاين هى الوحدة التى لا يمكن تحليلها أو تعريفها . الأسماء لدى وتجنشتاين هى الوحدات التى يمكن تعريفها شفويا . فالاسم عنده هو ما لا يمكن تجزئته بالتعريف . انه الاشارة البدائية . والاسم اذن هو ما يمكن تحديده بطريقة شفوية بحتة بأن أشير الى هذا . فيكون الاسم شيئا وتصبح الأشياء بالتالى بسائط . والقضية الأولية هى القضية التى تحتوى فقط على ألفاظ تحدد البسائط .

ولما كانت هذه العبارات الأولية تبنى أساسا على تعريفات مشهدية ولما كانت القضايا الأولية صورة للحقيقة فمن المسلم به أن كل تقدم فى التفكير سيحدث فى ملاحـــة مستمرة الوقائع . وكل العبارات الوصفية واضحة جدا لأنها عبارات تهتم بوصف مواقف محددة تماما . وما ليس واضحا فى لحظة واحدة هو ما يتعلق بوصفه عبارة معينة أو هو التحليل الصحيح الفعلى للقضايا الأولية . وعلى الفيلسوف أن ينبئنا بذلك . لأن هذه هى مهمته .

اما الجزء الثـــانى من كتاب بيتشر فهو شرح وتفســـير للبحوث الفلسفية . وهذه البحوث هى الكتاب الهام الثانى الذى يتضمن أغلب آراء وتجنشتاين الفلسفية . وعندما انتهى وتجنشتاين من تأليف البحث المنطقى الفلسفى كان يعتقد انه أتم حل كل مشاكل الفلسفة . ومع هذا فهو يرى أن ثمة مهـــاما أخرى للفلسفة وهى أن يحـاول النقد الفعلى للأفكار .

ولذلك يخضع وتجنشتاين فكرة التحليل لنقد عنيف فى الأبحـاث الفلسفية . لقد سبق أن أخذ وتجنشتاين بالمبدأ القائل بأن القضية تنحل الى قضايا أكثر بساطة تعبر عما تعنيه القضية الأصلية . ويؤدى عملية التحليل الى وضوح معنى القضية . أما فى الأبحاث الفلسفية فهو يتعرض

لنقد هذه النظرية · ويحقق وتجنشتاين خاصة من خطأ الفلاسفة حين يحاولون الكلام عن الأشياء منفصلة عن كل سياق · وحين يعمدون الى التفكير فيهـــا بالفاظ مطلقة · واذا كان وتجنشـــتاين قد أبى الاعتراف بوجود المعضلة فى البحث المنطقى الفلسفى فانه ها هنا فى الأبحاث الفلسفية يقرر أن الفلسفة تبدأ فعلا بالمعضلة ·

والفلسفة هى فى النهاية معركة ضد انجذاب العقل تحت تأثير اللغة · انها حرب ضد السحر الذى تحدثه فينا اشكال التعبير · وقد يقع الفلاسفة فى فهم خاطىء للغة مما ينشأ عنه نوع من الحيرة الشديدة · ولعل مصدر الخطأ الأكبر فى اساءة الفلاسفة لتفسير اللغة هو تطلعهم القوى نحو الوحدة · فهم يميلون الى الأخذ بالصور على نحو جدى حينما تتجسد فى لغة عادية · وهم يجنحون نحو دفع التماثلات الى حد كبير · وحينما يصلون الى ذلك الحد يقعون فى ورطات كثيرة · فمن المؤكد أن الصور تنشأ من تطبيقها تطبيقا سيئا · ويكون التطبيق السيىء عادة نتيجة لأخذ الصور مأخذا جديا أكثر مما يلزم ولدفع التماثلات او النماذج دفعا بعيد المدى ·

وتعد جميع القضايا دالات صدق للقضـــايا الأولية · وهى قضايا وصفية لمواقف أكثر أو أقل تعقيدا · ولهــــذا يعبر وتجنشتاين بقوله : الصيغة العامة للقضية هى ، هذا هو حال الأشياء · والواقع أن رغبتنا فى الوحدة لا تتعلق باللغة وحدها · ذلك أننا نتوسم شيئا مشتركا بين جميع الخيول وبين كل المناضد وبين كل الرجال وبين كل الألعاب وبين كل الديانات وهكذا · وهذا ادعاء طبيعى · لأن فئة الخيول مثلا لا يمكن أن تكون مجرد مسألة شكل · ولابد أن يكون لأعضـــائها من الخيول بعض الخصائص المشتركة مهما بلغ الاختلاف بينها · والا فلا يمكن أن نطلق عليها اسم الحصان · وهذه الخصائص المشتركة هى التى تنشىء ماهية ذلك النوع من الأشـــياء أى هى التى تنشىء الحصـــانية · ولما كان من الضرورى انتماء كل شىء فى الوجود الى نوع معين فمن الضرورى أن يكون لكل شىء ماهية ·

وينزع الناس نحو ماهيات الأشـــياء كما يتطلعون الى الوحدة · ويحاول وتجنشـــتاين اظهار ما فى الاعتقاد فى الماهيات من خطأ على الرغم من كونه حالة تجرى مجرى العادة · وكما كانت عادة الفلاسفة أن ينزعوا نحو التماثل والوحدة اخذ وتجنشتاين على عاتقه مهمة اكتشاف التنوع والتعدد · وفى رأيه انه يكفى أن ندرس مثلا أفرادا مختلفين ممن ينطبق

عليهم لفظ عام معين لنرى انه لا يوجد شيء مشترك بينهم على الاطلاق . وانظر الى الألعاب مثلا وتأمل ما اذا كان بينها شيء مشـــترك . ستجد حينئذ انه لا يوجد شيء مشترك بينها بقدر ما ستجد تماثلات وعلاقات وجملة سلاسل منها على ذلك النحو . ويكرر وتجنشتاين حينئذ : لا تفكر بل انظر . واذا اخضعنا أنفسنا لهذا المبدأ الثورى الذى يقرره سنجد فى النهاية أن كل أنواع التشابه والتماثل قد اختفت .

ويوجه وتجنشتاين ضربة ثانية الى « الماهوية » وهى الفلسفة التى ترى للأشياء ماهيات معينة بأن يقول ان الألفاظ تفشل فى أن تكون ذات لفظ محدد . كذلك تتعرض مجموعة الخصائص المرتبطة باللفظ للتغيير . ولنأخذ مثلا لذلك بياض السكر . فكل أنواع السكر المكرر تكريرا كاملا بيضاء اللون . وهذه احدى الخصـــائص التى تنتمى الآن الى مجمـوعة الخصائص السكرية . ولكن قد نكتشف فى المستقبل نوعا جديدا من المادة الخام وقد يتطور هذا النوع . أو لعلنا نكتشف عملية جديدة لتنقية السكر وتكريره حتى يصير السكر المكرر أزرق اللون . حينئذ ستتغير مجموعة الخصائص وسيطرأ عليها تعديل ضرورى .

ولما كانت اللغة مصدر سحر عقولنا فان التسليم بالماهيات من شأنه ان يصيب عقولنا بالعطب . لذلك ينبغى أن نسعى الى اقامة لغة جديدة تحل محل اللغة العادية . وتعد الرياضيات بما لها من دلالات وقواعد لغة جديدة . فهذه اللغة العملية لها دالات كثيرة هامة وهى لازمة للعلوم والهندسة الصناعية والميكانيكا كما أنها تلعب دورا هاما فى حياة كل يوم وتعين على اجراء كل انواع الاستدلال الضرورية . واذا قمنا بدراســة من سحر اللغة .

لابد أن يكون وراء الكلمات ووراء اللغة شيء ما . لابد ان يكون ثمة شيء وراء الذبذبات الهوائية او العلامات الكتابية على الورق لكى تصبح اللغة التى نتكلمها او نكتبها شيئا حيا ولكى تصير وسيلة الاتصال بيننا مادة حية . المطلوب من ورائها هو الأنواع العديدة المختلفة للعمليـات والافعال العقلية . وانظر الى أى متحدث امامك . اذا اراد ان يقرر امر وان يقول شيئا محددا عن أشياء معينة محددة فليس غاية أمره أن يحرك شفتيه وان يردد أصواتا مختلفة . لابد لمثل هذا الشخص أن يعنى شيئا بهذه الأصوات .

اذا قال مثلا « الأسد موجود في الممر » فلابد ان يعنى بقول الأسد نوعا معينا من الحيوانات المفترسة وان يعنى بقول الممر مكانا معينا وهكذا والا فهو لم يفعل أكثر من اصدار سلسلة من الأصوات . اذا صدرت هذه الأصوات نفسها بتأثير الرياح أو عن شخص يتكلم أثناء النوم فهى لا تنشىء قولا تقريريا . لهذا يقول وتجنشتاين انه يوجد نوع من الفكر بالضرورة وراء الكلمات . واذا دلت هذه الكلمات على شيء بالنسبة الى السامع فمن الضرورى الا يكتفى السامع بأن يسمعها . بعض الجاهلين قد يفعل ذلك لأنه لا يسمع سوى أصوات . وهذه الأصوات لا تنبئه بشىء . لا .. بل لابد أن يفهم السامع الكلام وأن تدور بذهنه بعض العمليات نتيجة لذلك .

وهنا في الفصول النهائية من الأبحاث يعطى وتجنشتاين عناية خاصة لما يحدثه المعنى من الفعل العقلى ولما يحدثه الفهم من العمليات العقلية . وأحيانا يسلم وتجنشتاين فى بعض الظروف بأن قصد الانسان لأن يعنى ما يقول هو حدث عقلى من الشيق أن نفرض أن هذا النوع الجديد من المعنى .. أعنى أننا حين نعنى شيئا معينا مثل أ بكلمة او عبارة س .. يكون ذلك حدثا عقليا أو فعلا عقليا على الأخص . والواقع أن الكلمات نفسها عديمة الحياة . فالكلمات التى تسمى أو تشير الى شيء مثلا لا تقيم علاقة فيما بينها وبين ما تشير اليه أو تسميه . لذلك من الضرورى انشاء هذه العلاقة عن طريق الفعل العقلى الخاص بالمعنى . يريد المتكلم بكلامه أن يشير الى حالة ما . وهـذا هو ما يخلق العلاقة بين الألفاظ وبين العالم .

ولا يمل وتجنشتاين من ترديد الاختلاف بين الكلمات وبين المعانى وحالات الفهم فى أن الأخيرة تشير الى أحداث عقلية خاصة . ويؤكد بيتشر أنه من الخطأ أن نقترح خضوع وتجنشتاين لمؤثرات معينة فى معالجته للفهم وللمعنى . لم يخضع وتجنشتاين لاعتبارات معينة خاصة بما هو عقلى أو خاصة بالعلاقة بين اللغة والفكر . لهذا لا يستحسن ربط تفكير وتجنشتاين حول هذه النقطة بأية فلسفة أخرى . من الجائز أن نجد لهذه العناصر ارتباطات معينة بتفكير وليام جيمس خاصة فيما يتعلق بالخصائص المشتركة التى سبق أن أشرنا اليها . أما ها هنا فتفكير

وتجنشتاين ملتصق مباشرة بنظراته حول الموضوع على نحو ما شغل هو نفسه به وعلى نحو ما ليس هو نفسه نتائج تأملاته ٠

وكما يخص وتجنشتاين أواخر فصوله فى البحث المنطقى الفلسفى بالتعريفات المشهدية نراه يخص أواخر فصـولـه فى الأبحاث الفلسفية بالاحساسات والحواس ٠ وكأنما يود دائما أن يزرع رءوس أفكاره فى بطون الواقع الملموس عن طريق التعريفات المشـهدية من ناحية وعن طريق الكلمات الحسية من ناحية أخرى ٠

ولذلك يقـول بيتشر انه يوافق جيلبرت رايل على ما قاله من أن وتجنشتاين قد شغل نفسه أكثر من سواه بطبيعة الفلسفة ذاتها ٠ بل يذهب هو نفسه الى أن وتجنشتاين كان أول فيلسوف صاحب وعى ذاتى مهنى فى التاريخ ٠ ولعله يكون مسئولا عن ظاهرة مؤداها أن فلاسفة اليوم أكثر يقظة عموما بشأن طبيعة المهمة الملقاة على عاتقهم مما كانوا فى أى وقت مضى ٠ وقد يكون هذا هو السـبب فى انه لم يحـاول تقديم التعاليم بقدر ما حاول أن يقدم خبرته وفنه للمفكرين ٠

٢ ـ نقد ريتشى للوضعية المنطقية

كتب ريتشى الذى كان اسـتاذا للفلسـفة بجـامعة أدنبره فى اسـكوتلنده بحثه فى نقـد الوضعية المنطقية سـنة ١٩٣٧ ٠ وفى تلك السنوات كانت الوضعية المنطقيـة تنتقل من جوها المدرسى المنحصر فى حلقة فيينا Wiener Kreis وفى مدرستى لندن واكسفورد لتتسـع رقعتهـا فى انجلترا بأكملها وفى أمريكا وفى المانيا وفى مصر ٠ ولم تكن هذه الطـائفة من الفلاسفة الذين يحملون اسم الوضعيين المنطقيين قد شكلت خطرا حقيقيا حينذاك على مذاهب الفكر الفلسفى الخالص ومدارسه ٠ ولكنها كانت رغم ذلك قد لعبت دورا هاما فى تاريخ الفكر وضمت اليهـا أسماء من أكبر المشتغلين بالعلوم والفلسفات ٠

وريتشى نفسه يبدأ كلامه حينذاك بقـوله ان الوضعيين قد نصبوا أنفسهم نقادا هادمين حتى بالغوا فى ذلك مبالغة شديدة ٠ ويقرر أنهم قد أدوا بذلك فائدة جمة لـكل أجواء الفـكر الفلسفى حينمـا استطاعوا أن يقتلعوا الكثير من النظريات العـابثة الطفيلية ٠ غير انهم كادوا يطيحون بكل شىء فى الطريق ٠ ولا يقل الوضعيون المتأخرون تأثيرا على الفلسـفة

عن السابقين ، فانهم اكتسبوا نفس القدرة على النقد الهدام خاصة وأنهم قد زودوا أنفسهم بأجهزة انذار عملية الى كل أصحاب المبادىء التى عارضوها .

وكان ظهور كتاب اللغة والصدق والمنطق الذى الفه آير سنة ١٩٣٦ بمثابة المحرك الأساسى لكتابة هذا البحث الذى تعد فيه ريتشى مذاهب الوضعية المنطقية، وتمتاز ثقافة ريتشى بأنها علمية رياضية وأنه يستطيع أن يتعامل على نفس المستوى المنطقى الذى يستمسك الوضعيون بعراه . فهو مؤلف كتاب المنهج العلمى المعروف لدى دراسى المنطق العلمى - ويعلق فهو مؤلف كتاب المنهج العلمى Scientific Method المعروف لدى دراسى المنطق العلمى ، ويعلق على كتاب آير بقوله انه يكفى لتصوير كل الأفكار المتعلقة بموضوع النقاش ، واذا كان آير قد نجح فى تقديم ادعاءاته النظرية بوضوح فقد بين خطأ هذه الادعاءات نفس الوضوح ، ولم يعد من المستغرب أن تكون النتائج المستقاة من هذه الادعاءات الاولية خاطئة أيضا . ولما كان ريتشى من رجال العلم فقد آثر أن يكتفى بنقد القضايا العامة فى مذهب الوضعية المنطقية وتطبيقها على نظرية العلوم .

ومزاعم هذه المدرسة منطقية وفقا لاسمها الذى أطلق عليها ، ولا تعدو القضايا فى نظرها أن تكون اما قضايا وقائع أو فروضا علمية واما أن تكون تحصيل حاصل أو تعريفات ، والا فهى خالية من المعنى أو مجرد عبارات لفظية ميتافيزيقية . والطائفة الاولى هى وحدها ذات الدلالة لأنها تخبر بشىء عن العالم .

وتعد قضايا الطائفة الأولى تقريرا لأحداث الواقع التى يمكن تحقيقها بالتجربة ، والا فهى ما يمكن استخراجه بالتحليل المنطقى الخالص دون أى تغيير فى المعنى – ويقال عن القضية انه قد تم تحقيقها بالتجربة عندما تشير أو تصف محتويات حسية فعلية اوممكنة لتجربة أحد الناس بطريقة صحيحة . ولم يتحدد بوضوح من هو صاحب التجربة ... أهو أحد الناس المعينين أو أى شخص أو المتحدث نفسه . ويقول ريتشى انه ذكر كلمة أى شخص من كثرة ما راوده الشك فى أن أصحاب هذا المذهب انما يعنون دائما أنفسهم حينما يريدون الرجوع لأحد فى مقدار الصدق المتعلق بأى قضية . على أن آير يضع نفسه فى صعوبة كبيرة حينما يؤكد مذهبه فى التحقق . فهو يعترف (فى صفحة ١٣٥ من كتابه) بأن نفس الصيغة اللفظية قد تكون قضية واقعية وقد تكون أيضا تحصيل حاصل . واذا استحل آير لنفسه أن يذكر مثل هذه الأقوال الأولية المرتبكة فسيكون من

الصعب الى حد الاستحالة بلوغ نتيجة ما فيما يسمى بالتحليل المنطقى البحت للقضايا . بل سيكون مستحيلا تحقيق هذا التحليل المنطقى الخالص بأى وجه من الوجوه .

اما عن الطائفة الثانية من القضايا وهى الخاصة بقضايا تحصيل الحاصل فهى قضايا تحليلية . ويعنى كونها تحليلية انه يستحيل تقرير نقيضها . ولهذا السبب عينه فهى لاتقرر واقعة ولا تخبر عن اى أحداث. واستخدامها الصحيح قاصر على اعتبارها تعريفات لمجرد تحديد الرموز اللغوية المعادلة لسواها . وتحوى الرياضيات على قضايا جميعها من هذا النوع ، فتعرف ٢ + ٢ = ٤ على نحو ما كيف يمكن استخدام هذه الرموز ٢ ، ٤ . وتدعى الوضعية المنطقية أن كل قضايا الفلسفة يجب أن تكون من هذا النوع. وسبب ذلك أن وظيفة الفلسفة هى القيام بتحليل مثل هذه الأحكام عن طريق استبدالها بغيرها مما يكشف عن تكوينها ودلالتها ومقدار صحة كل منهما اذا كان لها تكوين ودلالة. فهناك قضايا تحصيل حاصل فى شكلها مثل قولنا « الشغل شغل Business is Business » الذى يحمل دلالة شعورية وان لم تكن لها دلالة حرفية ، وهذا ما ينكره آير .

وها هنا نجد أنفسنا أمام قضايا الطائفة الثالثة وهى قضايا العبارات الميتافيزيقية اللفظية الخالية من المعنى . اذ تشير بعض القضايا الواقعية المشهدية (Ostensible) أو الشبيهة بالقضايا الواقعية الى وحدات وأشياء ليس من طبيعة وضعها ان تخضع للتجربة أو أن ترى رؤية عينية كما لو كانت قد أقيمت منطقيا على عناصر من التجربة . ومثل هذه القضايا المثبتة تسمى قضايا ميتافيزيقية أو خالية من المضمون . وكلمة ميتافيزيقية هى كلمة فاسدة وسيئة الاستعمال لدى آير . لأنها مجرد لافتة يضعها فوق كل ما يكره ولا يقربها اطلاقا مما يجب على الرغم من أنها قد تنطبق عليها ايضا بنفس التساوى .

ويضع آير هذا التقسيم للقضايا كأساس منطقى لنظريته . وهذا التقسيم هو الذى يميزه بصفة المنطقية من غيره من الوضعيين . لذلك يبدأ ويتش بمناقشة هذا الأساس المنطقى الذى تنبنى عليه جملة مواقف هذه المدرسة الفلسفية . فيقول انه قد يكون شيئا بسيطا ما يبدو من الخلل فى استخدام كلمة تحصيل حاصل ولكنه استخدام زائف ولا بد من توضيحه . ذلك أن تحصيل الحاصل معناه أن يكون ثمة تعادل فى الهويات . بل يجب أن يكون ذلك هو معناه مثل : ٢ = ٢ أو الشغل

شغل • واذا قصد بهذه العبارات شيء جاد كان تقريرها يفيد بأن الحدود أو الألفاظ أو الرموز المؤداة فيها يجب أن تفهم وفقا للتعريف وليس وفقا للتشخيص • وينبغي أن يؤخذ بهذا الفهم تبعا للصرامة الضرورية في أخذ الامور • اذ أن طرفي المعادلة ٢ + ٢ = ٤ ليس بينهما هوية • فالطرفان يحتويان على رموز متباينة ومتميزة • ويمكن أن يحل كل طرف محل الآخر بدون أي خطأ بالنسبة الى جميع الأغراض الرياضية• فيمكننا أن نقول مثلا : خروفان ومعزتان يكونان أربعة حيوانات طالما كان العدد وحده هو الذي يهمنا في حد ذاته وطالما كان في امكاننا اغفال صفات هذه الحيوانات الخاصة كخراف أو كماعز •

ولننتقل الى نقطة أخرى أكثر أهمية • فكل ما يقوله الوضعيون المناطقة عن اللغة ينبني خاصة على نظرية المناطقة الرياضيين عن لغة الرياضيات • ويحتمل ان يكون ذلك رائعا في نطاقه • ولكن هل يمكن أن تمتد هذه النظرية كيما نقوم بتطبيقها على كافة مجالات التخاطب باللغة أي عن طريق الرموز ؟

واذا كان جائزا استبدال الرموز ٢ + ٢ ، ٤ أحدهما بالآخر بدون أي خطأ على الاطلاق وبدون أي اختلاف في المعنى في جميع القضايا الرياضية فذلك لأن استخدام هذه القضايا يعتمد كلية على صورة أو تكوين هذه القضايا ولا يعتمد اطلاقا على مادة هذه القضايا أو محتواها اذا كانت ذات مادة أو محتوى• أو بعبارة أخرى تستخدم قضايا الرياضة كتعريفات وحسب • أما في اللغات العادية بما في ذلك لغة العلوم غير الرياضية فلا يمكن تمييز مادة القضية من صورتها مقدما • لا يمكن عزل الكلام عن معناه سلفا • وحتى في حالة امكان فصل المادة عن صورة القضية يتوزع اعتماد اللغة في استخدامها على المادة وعلى الصورة في القضية لأن الأحكام مادة بطبيعتها • هذه الأحكام تشير الى ما هو موجود وليس حسبها أنها صورية مثل قضايا الرياضيات • ومن ثم فالتحولات المنطقية المشروعة التي يمكن تطبيقها توقف على العناصر اللغوية الصورية أو الخاصة بالبناء اللغوي ذاته • هذه العناصر هي التي يعبر عنها في اللغة العادية برموز مثل (و) ، (أو) ، (لو) ، (كل) ، (أحد) ، (بعض) • وهذه العناصر ذاتها تخضع لبعض التحديدات • فحين أقول (النيل نهر عظيم) لا تكون عبارتي مساوية تماما لقولي (ليس النيل نهرا صغيرا) • كذلك ليست عبارة (تقع أدنبره شمال لندن) مساوية تماما لعبارة (تقع لندن جنوب أدنبره) الا لمجرد استخدامات فنية معينة مثل قراءة الخريطة •

تساوى هذه العبارات محدد بالغرض الذى تستخدم فيه كما هو الأمر حين تشير (أ ، ب) لكل من أدنبره ولندن وحين تكون القضايا حملا رياضية ٠

فيمكن استبدال الرموز اللغوية وتغييرها بدون تغيير المعنى فى حدود بسيطة جدا كما هو ملاحظ من الحقيقة المشهورة من ان كل لغه تمتلك بعض الفاظ وعبارات لا يمكن ترجمتها الى لغة أجنبية ٠ ويعطى تاريخ وتقاليد كل شعب لغته طابعا معينا مما تسبغ على رموز تلك اللغه معانى مختلفة ٠ فكل رموز وكل لغة ذات أرضية مغايرة لأرضية سواها ٠

واذا اعترض قائل بأن ذلك يدخل فى العوامل اللغوية العاطفية أو الشعورية وحدها ولا يؤثر على استخدام اللغة العلمى المشروع ٠٠٠ اذا قال ذلك معترض اجابه ريتش بأن بعض العبارات الفنية الدقيقه تصطبغ بالشعوب التى تتداولها رغم ما فيها من حبكة ورغم استعمالها المحدد ٠ خذ لذلك مثلا عبارة قضائية مثل : « ليس ما قاله الجندى مقنعا » ٠٠٠ فهذه العبارة فنية تستخدم لأداء معنى فنى محدد ولا ترمى الى الاثارة أو تحريك العواطف وانما يقصد بها عادة عكس ذلك فى المحاكم الانجليزية ٠ ولو أنك ترجمتها الى اللغة الفرنسية لوجدت صعوبة شديدة لأن كل شىء مفتوح فى المحاكم الفرنسية ٠ واذا ترجمتها الى الألمانية لكانت اهانة للجيش الألمانى ٠

بل حتى اذا أثارت اللغة العواطف ٠٠٠ كيف أو لماذا نزعم أن التعبير أو اثارة العواطف هو بالضرورة غير مشروع ولا يتفق مع الاستخدام العلمى للغة ؟ اذا قلت عبارة تقريرية معينة أو نطقت بأحد الاحكام :

(أولا) : كانت لك رغبة ٠

(ثانيا) : فى أن تحصل على موافقة سامعيك ٠

ومعنى ذلك أن التعبير واثارة العواطف هو احد الوظائف الأساسية الهامة لكل تداول لغوى بين الناس ولو كانوا رياضيين أو مناطقة ٠ واذا لم يقصد الناس التعبير عن عواطفهم ما كان يخطر على بال أحد أن ينطق بكلمة ٠ وتشغل العواطف جزءا كبيرا من المعنى شأن أى شىء آخر ٠ من الجائز أن يعترض أحيانا أو دائما على المسائل العاطفية حينما توضع فى غير موضعها وحين لا يصحبها التوفيق ٠ ولكن هذا لا يختلف كثيرا عن اعتراضنا على كل كذب أو على كل فهم خاطىء لما يقال ٠ فالعاطفة صحيحة وتكون القضية صادقة اذا لابست الوقائع وخاطئة أو خادعة حينما لا تلابس الوقائع ٠

اذا شئنا أن نعطي تعريفا عاما للغـة جاز لنا ان نقول : اللغة ترمز مبدئيا الى وضع أو الى نموذج لسـلوك المتحدث المتجه نحو الأشـياء أو الأشخاص . وتستعمل بقصد تعديل الوضع أو السلوك الخاص بالآخرين أو الخاص به هو نفسه ان أمكن . وهذه الأوضـاع أو أنواع السـلوك هي تعبير خارجي عما هو عاطفة باطنة من نوع ما . ولعل الطلب يكون أكبر أولية بين انواع القول من التقرير . ولـكن نعنى رموز اللغة فى الخطوة التالية على خطوة الطلب الأولية بان ترمز الى الظاهر التى ترمز هى ايضا بدورها الى الأشياء أو الى الأشخاص التى تتجه اليها مشاعر المتحدث أو أفكاره أو أفعاله . وينطبق هذا على كل انواع اللغات .

أما اللغة الرياضية فهى الحالة المحددة التى تكون رموزها فارغة من كل مضمون مادى . تفرغ لغة الرياضيات من اى محتوى بقـدر الامكان حتى يمكن تطبيقها على أى شىء عموما ولا تقبل التطبيق على شىء بالذات على الخصوص . وتقبل الالفاظ أو الحدود على الأصح استبدالهـا بغيرها دون أى خطأ اطلاقا فى لغة الرياضيات فقط . والوضعيون المناطقة يعاملون الحالة المحددة معاملة الحـالة النموذجية ويأخذون الوضـع الخـاص مأخذ الوضع المتميز . ويمكن توقع نتائج هذا التصرف بسهولة .

هذا الخطأ اسـتطاع ريتسى ان يكتشفه وأن يشير اليـه من جانب المنطق . أما من جانب الوضـعية فى المذهب فالمسـألة فى رأيه اخطر من ذلك وأدهى . اذ يزعم آير أن كل قضية صـائبة تقرر موادا حقيقية عن الواقع . وتعادل هذه القضايا منطقيا قضـايا أخرى لا تقرر شـيئا سوى أن بعض المعطيات الحسـية يمكن ان تخضـع او تخضع فعلا للتجربة فى ظروف معينة . او تعادل هذه القضايا منطقيا قضايا أخرى يمكن تحويلها الى هـذا النوع المذكور من القضايا الذى لا يقرر شيئا سـوى أن بعض المعطيات الحسيه يمكن أن تخضع أو تخضع فعلا للتجربة فى ظروف معينة . وهـذا يعنى أن آير وأشبـاهه من الوضـعيين قد أصبحوا من أنصـار الفينومينالية أى الفلسـفة المظهرية . (هذه الفلسـفة شىء اخر سوى الفينومينولوجى أو فلسـفة الظاهريات أو الظاهرية) فاهـم ما يزعمـه المظهريون هو أن القضايا التى يكرهونها لا يمكن تحويلها وتصبح من ثم غير صحيحة . أما القضايا التى يولونهـا حبهم فانهم يعاملونها باهتمام كبـير . ويقول ريتشى انه يشـك فى أن تفلت أى قضية من محـاكمتهم القاسية بغير لعنات .

خذ أى قانون علمى عادى مثل : « درجة غليان البترول هى ٨٠ر٤°

مئوية » . هذا القانون هو بلا شك تعميم تجريبي من التجربة ويمكن أن يتحقق منه (وفقا للاستخدام العلمي لكلمة تحقق وليس بالضرورة وفقا لاستخدامها الوضعي) أي شخص في أي يوم عندما تتوافر له الاجهزة الضرورية والمعرفة والمهارة الضروريتين من أجل استخدام الاجهزة على الوجه المناسب .

وأطرف شيء في هذا المثل الذي يضربه ريتشي هو مقدار ما فيه من جدية واقناع على الرغم من طوله . ولذلك أذكره بحذافيره لأهميته في تصوير المشكلة . فلو تصورنا مثلا مدى البراعة التي كان يتمتع بها ارسطو وأرشميدس والتي تبز براعتنا – أنت وأنا – فهما لم يكونا قادرين على استخدام الأجهزة كما ينبغي ولم يكونا على احاطة ضرورية كافية . ولذلك ما كانا يستطيعان معرفة ذلك القانون . ومهما كانت براعة روبنسون كروزو ومعرفته في جزيرته فهو لم يكن قادرا على استخلاص ذلك القانون . وحتى لو توافرت له المواد الخام الضرورية في جزيرته وحتى لو عاش طويلا بمافيه الكفاية وعمل عملا جادا مجهدا فقد نظن أنه سيكون قادرا على اتمام الموضوع . فليس عليه ان يصنع الزجاج فقط وأن يدع الأجهزة تنفجر (وان كان ذلك يسيرا اذا عرفت كيف يتم ذلك) وانما يجب عليه أن يخترع ميزان الحرارة والبارومتر ، وكان عليه أن يعيد تجاربه واختباراته من اجل تحسين صناعته ثم عليه أن يعلن اكتشافه . وفي النهاية كان عليه أن يعد مادة البترول ..

أنت وأنا نستطيع اليوم ان نشتري البترول واثقين من معرفة عمال المناجم والمصانع وخبرتهم والأجهزة التي تزودوا بها في عملهم . وسنكون واثقين أيضا من الكيميائيين الذين اشرفوا على تكرير البترول واعداده ومن العمال الذين يقومون بتعبئة البترول في الزجاجات ويضعون عليها نوعها . ويمكن أن نثق في ذلك كله أو نقوم نحن أنفسنا بتنفيذه . وسنشتري أيضا ميزان الحرارة وسنثق أيضا في صناعته . على أي حال يمكن الحصول أو الاشراف على صناعة ترمومتر يكسب ثقتنا . وعند القراءة يمكن الاعتماد على قراءتنا مقرونة بقراءات الآخرين الى جانبنا من أجل الدقة اللازمة . وآخر مرحلة من كل هذه العمليات هي وضع الأجهزة وتبخير البترول . ولن نتمكن من قراءة ميزان الحرارة في تسع حالات من عشرة عندما يبلغ الدرجة المحددة لغليانه وهي ٨٠٫٤° مئوية ولكننا سنرى العلامة الفضية وهي تتوقف في أي موضع آخر . ويمكن الاعتماد على التجارب الواردة في كتب العلوم بعد العمليات الطويلة والاختبارات العديدة . وقد تهب عاصفة أثناء تجربتنا للعملية فاذا

بالعلامة الفضية تتغير تغيرا سريعا لأن الحرارة لن تقف على وضع معين ، وعلينا عندئذ ان نعيد كل شيء من جديد .

وقد يتصور الوضعيون أن كل ما يتطلبه مثل هذا القانون أن نقرأ اسم البترول على الزجاجة وأن نرى العلامة الفضية تعلو الى رقم ٤ر٨٠° مئوية على المقياس . لو كان الأمر كذلك لصح اعتبار تقريرنا أن البترول يغلى عند درجة ٤ر٨٠° مئوية مجرد تحصيل حاصل، فالاسم على الزجاجة هو رمز وحسب وكذلك المقياس المرسوم على ميزان الحرارة هو مجموعة رموز . واذا لم تتدخل عوامل أخرى امكننا أن نقول تعريفا للبترول مؤداه أنه المادة التى تغلى عند درجة ٤ر٨٠° مئوية كما هو مبين من موضع العلامة الفضية على هذا المقياس أو ذاك . أو أن نقول تعريفا مؤداه أن دلالة ٤ر٨٠° هو أنها تلتقى مع درجة حرارة بخار غليان البترول .

هناك قدر من الصدق فى قولنا ان القانون يقف موقف التعريف كما يرى من نتيجة تجربة سالبة . افرض أن درجة الحرارة كانت ٦٠° مئوية عند بدء التبخير ثم ارتفعت تدريجيا بهدوء الى النهاية حتى بلغت ١٢٠° مئوية . فهل يصح عندئذ افتراض خطأ القانون ؟ لا بالطبع . سوف أفسر ذلك بأن المواد الموجودة فى الزجاجة لم تكن من البترول وأن الغش حصل من الباعة أو العمال . على اى حال لا يصح أن نستخلص من ذلك أن القانون مجرد تحصيل حاصل . فلسنا نشتغل هنا بحدود رياضية يمكن اختراعها وتعريفها وفقا لارادتنا . بل نحن نشتغل هنا بحدود قصدنا أن نصف بها وحدات طبيعية واجراءات عملية مستقلة تماما عن الارادة الانسانية . قد يكون جزءا من تعريف البترول أنه يغلى فى درجة ٤ر٨٠° مئوية . ولكنها جزء وحسب . اذ لا يوجد تعريف كامل للبترول . ولابد أن يطرأ شيء ما دائما على اعداداتنا . بل أكثر من ذلك أننا قد نكتشف مادة أخرى تغلى فى درجة ٤ر٨٠° مئوية مما يستدعى تغيير التعريف .

ويمكن لبعض الأغراض المعينة معاملة القوانين العلمية بوصفها معادلة للتعريفات . وهى عندئذ ليست صادقة أو كاذبة على وجه التحديد وليست قابلة لأن تنقلب رأسا على عقب عند الملاحظة . أما التعريف فى حد ذاته فمن الجائز أن يصير غير صالح للاستعمال وينبغى حينذاك إسقاطه واحلال تعريف آخر محله . وليس هناك ما يمنع أن نستخدم نفس هذه الصيغة التى تجرى مجرى التعريف كمجرد تلخيص فى مجالات أخرى لما حدث بالفعل . فكل تعميم هو فى نفس الوقت تلخيص لأحداث الماضى ومنهج لتعريف الألفاظ والحدود للاستعمال فى المستقبل . وكلا الوظيفتين

متميزتان ولكن مترابطتان . ويجب فحص قضايا العلوم الطبيعية نفسها لمعرفة كيفية استخدامها الحاضر . ولا شك فى أنها غلطة خطيرة أن يعتقد البعض فى أنها تشبه قضايا الرياضيات .

ونعود الآن الى موضـــوع المنطق فيقول ريشن انه من المؤكـد أن التحقق من تعميم بسيط واضح مثل درجة غليــان المادة على جانب كبير من التعقيد . ولا يكفى أن نخفف من أحمالنا بأن نقول عنه فى بساطة انه « تجربة الملاحظ لمعطيات حسية معينــة فى ظروف معينة » . لا شك فى وجود بعض المعطيات الحسية الدقيقة التى تحقق القانون وتثبته اذا كانت من نوع معين وترفضه اذا كان من نوع آخر . ولكن هذه المعطيات الحسية الدقيقة قليلة جدا فى هذا الصدد ولا معنى لها اذا انفصلت عن هذا الكيان الموضوعى .

وهكذا فالأمر بهــذا الصدد معقد تعقيــدا شديدا ويحتاج الى سرد طويل . ويوجد وراء مثل هــذا القانون بنــاء شاسع من الجهود البشرية ومن التجارب وجهد كبير متعاون وخبرة أجيال طويلة وتجاربها . وقد اشتغل بهــذه المسائل علمــاء لا حصر لهم من أجــل توفير المعرفة التى نحتاجها . وتعاون فى تكوين هذه الخبرات عمال من مختلف البقاع بعضهم يشتغل بالتعدين وبعضهم يعمل فى صناعة الزجاج وفى استخراج الفحم . واذا شئنا أن نعتبر هذا القانون عن الغليان متوقفا على ترجمته فى ألفاظ تخص تجربة رجل واحد فستكون قد ارتكبنــا خطأ كبــيرا . واذا شئنا الترفق بمثل هذا الرجل قلنا ان أمره معقد شاق واذا صدقنا مع أنفسنا ومع الواقع قلنا أن مهمته مستحيلة .

هل من الممكن ترجمة الجهــد الانسانى المتآزر الى معطيات حسية ؟ واذا كان ذلك ممكنا ... فمن هو صاحب هذه المعطيات الحسية ؟

لا توجد قضــية من قضايا العــلم الطبيعى تصف أو تشــير اشارة مباشرة الى معطى مبــاشر من معطيات التجربة الحســية . انهــا تشير الى الخصائص العامة والى العلاقات القائمة بين الأشياء وفئات المعطيات الحسية الطبيعية . ويكفى أن نلقى نظرة عابرة الى أى كتاب فى مبادىء العلوم كى نتحقق من ذلك . ولا تعدو فئات المعطيات الحسية التى يشيرون اليها عادة أن تكون ذات طابع اتفاقى عال دقيق يطلق عليــه ادنجتون اسم « قراءة المؤشر » على نحو ما يحدث فى المقــاييس والعدادات . ولا تعــدو وظيفة المعطى الحسى أن رمزية بحتة . وليست شيئا فى ذاتها . تعمل المعطيات على الرمز الى علاقات سببية فيما بين الأشياء الطبيعية أو ترمز خصوصا

الى العمليات التي ينفذها الملاحظ فى الأشياء الطبيعية · والمسمى بالملاحظ فى المناقشات الفلسفية هو فى الواقع المنفذ أو المشرف على ادارة العمليات كما ينبغى أن يوصف ·

ولم يحدث اطلاقا ان احدا قام بتحويل قضية علمية الى قضايا تشير الى المعطيات القائمة بالفعل أو الممكنة الوقوع بالفعل أو الى مضمون التجربة الحسية · واعتاد الوضعيون أن يخفوا هذا الفشل وراء ضباب من العبارات مثل « الشروط أو الظروف الضرورية للملاحظة » أو مثل « الأشكال المنطقية للمعطيات الحسية » · وتظل كل هذه المسميات مثل : الشروط ـ الملاحظ شخصيا ـ سبب البناء المنطقى ··· تظل كلها بدون أى شرح · فالأبنية المنطقية او الأشكال المنطقية لم تتكون فى اى حالة · كل ما قيل لنا هو ان ذلك ممكن فعلا · ولا شك فى أن تقدير الوضعيين أو المظهرين لعملية التحقق العلمى هو مجرد أسطورة أو اذا شئنا ضرب من الميتافيزيقا الفاسدة ·

ولم يكن العلم الطبيعى كما حدده الباحثون المختصون وضعيا قط · ليس الوضعيون سوى بعض النقاد الجالسين فى حجراتهم أو بعض المشتغلين بالرياضيات· وقد أكد مايرسون ذلك فى مناقشته للموضوع· ولم يأخذ العلم سبيله الحالى استجابة لرأى مايرسون ولم يمض الباحثون فى طريقة استماعا لرأيه · ولم يكن العلم ليمضى فى طريق آخر استجابة للضرورة التى يفرضها الوضعيون · ذلك أن العلم هو ما قام به الباحثون فعلا ولا يعرف معنى كلمة «ينبغى» التى ينادون بها· وقد أشار هوايتهيد الى ذلك فى « مخاطرات الأفكار » حين قال انه لو كان الباحثون وضعيين لما أتموا ما قاموا باستكماله من الاكتشافات · فالعلم قد قام أساسا على اعتقاد شبه ميتافيزيقى بوجود عمليات سببية تتفاعل فى العالم الطبيعى دون ان تتكون بأكملها من معطيات حسية · وقد يتسبب هذا الاعتقاد فى بعض الصعوبات ولكن اهماله يؤدى الى صعوبات أشد وأسوأ من ذلك بكثير ·

ويمكن من ثم ان نقول (أولا) ان المعطيات الحسية الممكنة هى لا شىء اذا لم تتوافر وسائل تحويلها الى معطيات فعلية · وما يمكن أن يقوم بتحويلها الى معطيات حسية لا يمكن ان يكون مجموعة معطيات أخرى الا اذا أسبغنا على المعطيات صفات ميتافيزيقية · (ثانيا) كى يملأ الوضعيون العالم الذى خلقوه أرادوا استخلاص أبنية وأشكال منطقية من المعطيات الحسية · ولكن ليست هذه نفسها معطيات · فالمفروض أن توافر

النظرية التى تزعم ان وحـدات العلوم هى أشكال منطقية مستخلصة من المعطيات الحسية . . . . المفروض ان توافر مثل هذه النظرية جسراً بين التجربة المباشرة والنظرية العلمية ، ولكن وحـدات العلوم ليست شيئا آخر سوى معطيات الحس . وهـذا هو ما لا تحتمله نظرية الوضعيين ، وكأنهم يستندون الى معطيات فعلية حين تشير امكانية صحة هذه المعطيات الى اشارة محجوبة الى ما ليس معطى من معطيات الحس الفعلية . (ثالثا) يلاحظ أن بعض علماء النفس مثل كاتس فى كتـابه عن عالم الألوان قد اكتشفوا صعوبة تحديد خصائص المعطى الحسى المباشر تحديدا قاطعا .

ولا شك إن هناك صعوبات تواجه كل نظرية تتعرض للعـلاقة بين التجربة الحسية وبين ما نسميه بالعالم الحقيقى . والوضعيون المناطقة لا يأتون بجديد حين يتوسمون الخطا فى كل شىء ولكنهم يفشـلون حقا حين يهملون ما هو صحيح . وقد يتبنى العالم من معطيات الحس اذا كانت دائما موجودة بالفعل . والا فلاشك فى أنه يتبنى من معطيات الحس وأشياء أخرى مما ليس من معطيات الحس . وأكبر الخطأ فى نظرية القضية لدى الوضعيين المناطقة هو أنهم استلهموا مبادىء الرياضـة فى النسـج على منوالها حيثما لا موجب على الاطلاق .

ويقول ريتشى ان خطأ الوضعية المنطقية ناشىء من بناء أفكارهم على سوء فهم لطبيعة البحث العلمى . وينشـأ خطأهم أيضـا من ارتباطهم بنظريات الفلسفات المظهرية (الفينومينالية) . فمن المسلم به أن العلم يتكون من جانبين : نظرى وعمـلى . وأهـم هذين الجانبين هـو الجانب النظرى الذى يدونه الباحثون فى كتبهم ويمكن نقده بعيدا عن الوقائع . ولكن لم يتذكر أحد أن كل أحكام وعبارات النظرية هى مجرد تشبيهات . وبعض التشبيهات ردىء عادة وبعضه حسن . ويعين بعضـه على تنـاقل المعرفة ولا يعين بعضه الآخر على شىء من ذلك . وذلك فضلا عما فى هذه التشبيهات من صدق أو من خطأ . وزعموا رغم ذلك أن الوقائع هى مجرد وقائع من المعطيات الحسية الممكنة أو الفعلية .

على أى حال ليس من السـهل وضع العبـارة السليمة أو القضية الصحيحة . وكل ما ينشأ عن أعمالنا هو أشد ما يكون التقريب . والعلم لا يعدو أن يكون ما يفعله الأشخاص المدربون فى حقـل العلوم . ويتكون التدريب العلمى من اكتساب المهارة الفنية واتقان الحرفة مع الاحاطة بما يفعله الآخرون وما يفعلونه أيضا بواسطة وسائل فنية وأدوات صناعية مشابهة . وليس من اليسير تمييز وقائع العـلم من النظريات لأن تأكيد

هذه الوقائع يعتمد على أدوات وأجهزة · ويعتمد بناء هذه الأدوات والأجهزة واستخدامها على النظرية · ولا شك أنه يمكن مع بعض التهاون اجراء تمييز بين أقل ما تتطلبه العمليات التجريبية من النظرية وبين النتائج المباشرة للعمليات · هذا من ناحية· ومن ناحية أخرى يمكن أيضا التمييز بين المناهج وبين المعطيات وبين النظرية أى الصياغة لرسوم التخطيط التى تهدف الى التعميم الواسع بقدر ما يمكن · وهذه الرسوم التخطيطية المجردة هى التى يستحسن التعبير عنها بالصيغ الرياضية ·

وتوجد بين العلماء الطبيعيين النظريين نزعات ذات طابع وضعى جزئى · فهؤلاء يقولون ان الصياغة النظرية تتطلب حدودا والفاظا يمكن ترجمة كل متغيراتها فى الصياغة النظرية الى متغيرات تقبل الملاحظة المباشرة باستخدام المناهج السديدة مهما كانت تلك الالفاظ والحدود خالية من المعنى ·

ولكن توجد أيضا نزعة أكثر قدما من السابقة ولا تزال شائعة بين الطبيعيين الذين يقومون بالتجارب وبين أصحاب التجارب فى حقل البيولوجى (علم الأحياء) · ووفقا لهذه النزعة تقام نماذج كصيغ نظرية ويمكن فهم النماذج فى ألفاظ وحدود ميكانيكية آلية أو تبقى هذه النماذج مجرد رسوم شكلية لوصف العلاقات الهندسية المفترضة · وللباحث التجريبى بلا شك خبرة رياضية عادة وان لم يكن ذا طبيعة رياضية · ولكن خبرته الرياضية أقرب الى الآلية ·

ب· على أى حال يمكن القول بانه بارع فى تداول الاشياء وأنه جنح من ثم الى تصوير العالم الخاص بالنظرية العلمية طبقا للمرئيات التى يشهدها فى عالمه المحيط به · وقد أدت نزعة « اقامة النموذج » الى أخطاء جسيمة لأنها دفعت الناس الى الظن بأن الوحدات الدقيقة مثل الذرات والكهربات وما الى ذلك مزودة بنفس الخصائص المألوفة المشاهدة فى الأجهزة المتداولة وفى الأشياء المرئية ·

وقد استطاع العلماء أن يحذروا مثل هذه الأخطاء فى الأزمنة الأخيرة · واذا كان الوضعيون قد أفادوا فى نقد هذا الموقف فلا يعنى ذلك أن نهدم كل شيء · اذ لم تعد العلوم الحديثة فى حاجة الى مثل هذا النقد الوضعى بعد أن صارت نظرياتها ذات صياغة دقيقة حذرة · ووجود الغرض كما يقولون أفضل من اللاشيء · وقد تطلبت الوضعية أكثر مما ينبغى وشاءت أن تفرض مذهب المظهرية · ولذلك استحقت أن توقف عند الحد النقدى الساذج الذى ينبغى أن تلزمه · اما أن تفرض مبادئها

الخاطئة في المنطق على نظريات العلوم وعلى مفهوماتها فهذا هو ما يرفضه العلم ذاته ٠

٤ ـ المنطق الحديث ومشاكل الوجود

ينتاب القلق معظم مجالات الفكر الحديث ٠ والسبب في ذلك هو تفرع المشاكل المنطقية الى جملة مجالات الاختصاص الفلسفي ٠ ونشأ عن ذلك ان تردد الكثيرون في قبول أبواب الفكر الفلسفي المعاصر على نحو ما ينبغي ٠ وصاروا أقرب الى الاستجابة لأبسط ألوان التفكير الفلسفي الذى يعفيهم من الاحساس بمسئولية الفكر الضخمة ٠

وقد شاء أحد المناطقة الكبار ـ ان لم يكن أكبر مناطقة العصر الحديث ـ أن يلمس مشاكل الفكر المعاصر من وجهة نظر المنطق ٠ أعنى انه شاء أن يقترب منها بالطريقة التى تلائم فكره وعمله ودون افساد لجوهر مهمته العلمية ٠ هذا العالم المنطيق هو الاستاذ ويلارد فان أورمان كوين Willard Van Orman Quine وكتابه « من وجهة نظر منطقية » From a logical Point of VieW ويعالج كتابه مجموعة من القضايا والمسائل الهامة التى تشغل الرأى العلمى المعاصر ٠ ويتدخل تدخلا مباشرا في عدد من الموضوعات التى تتطلب تعديل وجهات النظر في دراسة الفلسفة ومشاكلها ٠

فمقاله الأول يدور حول قضية الوجود ومقاله الثانى عن اثنين من معتقدات التجريبية ٠ ومقاله الثالث موضوع تحت عنوان مشكلة المعنى في الدراسات اللغوية ويتعلق المقال الرابع بالهوية والانكشاف أو الشهدية (Ostensibility-Ostension) والجوهر العاقل Hypostasis ٠ اما المقال الخامس من الكتاب فيتعرض لموضوع أساسى هام هو الأسس الجديدة للمنطق الرياضى كما يتعرض المقال السادس للمنطق والتجسيم المادى للكليات ٠ ثم يضع جملة ملاحظات حول نظرية المدلول reference (المدلول : هو الذى يلزم من العلم بشىء آخر العلم به ـ التعريفات للجرجانى) وحول موضوع المدلول والجهة فى الحكم ٠ وأخيرا يتكلم كوين فى مقاله التاسع عن المعنى والاستدلال الوجودى ٠

وفان أورمان كوين هو أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد بأمريكا وأحد كبار المناطقة ان لم يكن أكبر مناطقة العصر الحديث ٠ وعمله قائم

على أساس أكاديمى خالص، وهو يزاول بحوثه العلمية فى جدية وتحفظ، ولم يترك وظيفته كأستاذ كرسى فى هارفارد الا سنة واحدة ليقوم بالتدريس أثناءها فى اكسفورد بانجلترا . وأوقف كوين كل مبنى حياته على دراسة المنطق وحده من بين جميع فروع الفلسفة . ولم يحاول قط ان يعالج أية مشكلة من المشاكل التى لا تتعلق بموضوعات عمله ودراسته .

ولذلك كثيرا ما يخيل الى كوين أن بعض دارسى المنطق لا يشتغلون حقا بعلم المنطق . وهم يحتاجون من حين الى حين الى من يلفت نظرهم الى حقائق العلم الذى يريدون الانتماء اليه . ولذلك يؤلف كوين كتابه هذا تحت عنوان « من وجهة نظر المنطق » ليكون تعبيرا عن الاختصاص البحت فى هذا الفرع وليكون تدليلا على الحقائق من وجهة النظر هذه كيما لاتزوغ البصائر فى العصر الذى يخلط الناس فيه بين مهام المنطق ومهام غيره من أبواب البحث والنظر العقلى أو العلمى .

وليس هذا اول كتاب يصدره فان أورمان كوين . لقد الف كتابا تحت عنوان « المنطق الرياضى » (١) حتى يعين على ربط الوضوح بالدقة وحتى يعمد الى وضع أسس المنطق الرياضى فى ثوب من الحيوية والأصالة التى لم يعهدها علماء المنطق الحديث . والواقع أن النسق المنطقى المحدد فى هذا الكتاب يعين على متابعة هذا العلم لأدق معايير المنطق الرياضى . ويكشف أيضا عن مهارة فائقة فى البحث والتعبير معا .

ومن كتبه الهامة الجليلة «مناهج المنطق » (٢) الذى صدر فى لندن سنة ١٩٥٢ . وهو الكتاب الذى يعين على فهم التصورات التى يقوم عليها المنطق الصورى الحديث ويوفر الأدوات والوسائل التكنيكية لأداء عمليات الاستدلال والاستنباط . وهو يحدد فى هذا الكتاب بالذات مهمة المنطق الأساسية . ويوازن بين هذه المهمة وبين مهام العلوم . لذلك تراه يبدأ فيخص علم المنطق بتعريف بسيط هو البحث عن الحقيقة او عن الصدق . ولا تتخطى صفة الصدق (المرتبط بالحقيقة) سوى بعض عبارات معينة . والبحث عن الحقيقة أو عن الصدق هو محاولة استبعاد العبارات أو التأكيدات الصحيحة أو الصادقة عن سواها أى عن العبارات الكاذبة .

وتبدأ المشكلة التى يتعرض لها كوين فى هذه الكتب عن الصدق والكذب والتى يريد أن يحدد مهمة علم المنطق بالنسبة اليها بالدراسات

(١) Methods of Logic

(٢) Mathematical Logic

التى قامت حول علاقة العبارة بالواقع . فكوين يريد أولا أن يعارض فى نظرية وحدة التفكير التى كانت متداولة فى أوائل القرن على أساس وحدة المناهج . وحينما قامت الوضعية المنطقية فى فيينا لأول مرة على اثر ظهور كتابات وتجنشتاين ومور حاول كل من كارناب وهانزهان وريشنباخ ونويرات وموريتس وشليك أعضاء هذه المدرسة أن يصدروا مجلة المعرفة لتكون أداة تعريف بالحركة الوضعية بأكملها . ولكن فاينبرج مؤلف كتاب الوضعية المنطقية أكد جملة الفوارق الظاهرة بين مؤسسى المدرسة الأصلاء وبين أنصار مدرسة فيينا المتمسكين بالمنطق التجريبى .

وقد حاول بعض أنصار حلقة فيينا Der Wiener Kreis (أوضح مختصر عن حلقة فيينا هو الكتاب الذى ألفه فيكتور كرافت Victor Kraft الاستاذ فى جامعة فيينا فى ١٧٩ صفحة سنة ١٩٥٠) أن يحددوا معالم منهج النزعة الطبيعية فى كل العلوم وأن يطبقوا منهج اتجاههم الفيزيكالى Physikalismus على كافة البحوث والدراسات فى الاجتماع وعلم النفس والأحياء . لذلك تجد أن مدرسة فيينا قامت أساسا على اختلاف فى المنهج وفى التفسير ولكنها فى الواقع تجمعت حول مفاهيم وضعية قاربت بين ميولها واهتماماتها المتباينة . فمنهم من اهتم خاصة بالعلوم اللغوية والسيمية (السيمانتيك Semantik) ومنهم من حاول اخضاع العلوم لمناهج علوم الطبيعة ومنهم من حاول هدم علوم الميتافيزيقا على أساس تشويه الظروف النفسية التى مر بها فلاسفة الميتافيزيقا ومنهم من اكتفى بالتحليل المنطقى . وتوزعت الوضعية المنطقية فى العالم توزيعا متقاربا مع ظروف العاملين فى هذا الحقل . فظهرت النزعة الذرية فى تقدير العبارات والجمل بانجلترا وتحولت بعد ذلك نحو التحليل المنطقى للقضايا . وكذلك ظهرت الاهتمامات اللغوية لدى كارناب وهانزهان بأمريكا ولدى استيكمولر (Stegmüller) بالمانيا (حاليا بجامعة انسبروك فى النمسا) أما التطبيق الموحد للمنهج الفيزيكالى أو الطبيعى فاستمر يؤيده بفرنسا الجنرال فويمه . وفى مصر حاول جون ويزدم الذى كان استاذا بجامعة اسكندرية قبيل الحرب العالمية الثانية وأثناءها (حاليا فى جامعة كيمبردج) أن يكتشف الحالات النفسية التى تمهد لظهور أعراض الفكر الميتافيزيقى وأن يهاجم حقل البحث الميتافيزيقى بوصفه خرافة .

وكان وتجنشتاين من أوائل من حاولوا النظر فى شأن اللغة ببريطانيا بعد الحرب العالمية الأولى . وسعى لتحديد المقاييس التى تتأدى اللغة وفقا

لها أداء منطقيا سليما . فاللغة كى تتأدى اداء منطقيا سليما وفقا لنظريته يجب ان تكون قد تبلورت فى اشكال وأبنية موحدة تتفق مع اشـكال وأبنية الواقع الحقيقى . فهـذا الشرط وحـده يمكن التحقق من توافره أو عـدم توافره ولكن لا يمكن تحديده فى عبارات لغوية . ولذلك يضع وتجنشتاين هذا المبدأ العام (١٢ر٤٠١٢) فى كتابه عن البحث المنطقى الفلسفى المشهور باسم تراكتا توس : « لا يمكن أن نعبر عما يمكننا أن نشير اليه » .

وقد تعرض هذا المبدأ لهجوم شديد على أساس عدم امكان مقارنة القضايا المنطقية بما يجرى فى الحقيقة وان كان فى امكاننا مقارنتها بقضايا منطقية أخرى .

والواقع أن هـذه المنطقـة بالذات هى نقطة الانفصـال بين جملة المذاهب . من هنا يبدأ الخلاف الذى يؤدى الى تشعب المواقف الفلسفية وانقسـام النظريات المنطقية . والمشكلة الحقيقية هاهنا هى ما اذا كان علم المنطق فرعا من نظرية المعرفة أو ما اذا كان بالضرورة مرتبطـا بعلم الوجود - أعنى أننا نشعر عادة بالاحتياج الى مادة حقيقية حينما نقبل على استخدام القضايا . ان عاجلا أو آجلا سيجد الانسان نفسه مطالبا بالنظر فى أمر عـلاقة ما يقوله بما يراه . والمنطق قـد يرى أن مهمتـه الاساسية هى دراسة الطريقة التى تمتلئ القضايا على ضوئها بالمعطيات ودراسة كيفية تسلسل هذه القضايا فيما بينها . وحتى عندما تتعرض هذه القضايا لمعطيات حسية ذات اتصال بمسائل احتكاك الذات بالموضوعات الخارجية من وجهة نظر نظرية المعرفة فان المنطق لا يشغل نفسه الا بالتنسيق والتوفيق الداخلى بين تلك العمليات فى حد ذاتها مستقلة عن علاقاتها بالأشياء من حيث هى أشياء . وهذا هو ما يفصل علم المنطق عن نظرية المعرفة (١) .

أما كوين فلا يكتفى بفصل المنطق عن المعرفة على نحو ما سبق أن بينا . انه يقول صراحة بأن المنطق لا ينفصل اطلاقا عن علم الوجود . لا يتقيد المنطق فى نظره بنظرية المعرفة بقدر ما يتقيد بعلم الوجـود . ولذلك فان عملياته لا تتعلق أساسا بمعطيات الحس وانما بمؤديات قيم الصدق . وهذه القيم هى التى تنقذ علم المنطق من الانشقاق الشديد بين القضـايا التحليلية والقضـايا التركيبية . وحينما يضع المنطق قيما

---

(١) جان بياجيه : بحث فى المنطق ص ٥ ومابعدها .

تنشأ من ناحيتين يعرفهما كل مشتغل بالمنطق وهما : التعارض بين التحليلي والتركيبي وآثار النزعة العلمية الطبيعية التي تفرض وسائل التحكم في المرئيات • وكلتاهما من الاوضاع المشينة في المنطق •

ونشا عن تورط الوضعيين في المسائل المعرفية الخالصة أن ظهرت نظرية المجاوبات (The Correspondence Theory) للصدق كصدى لآراء وتجنشتين • وقد أوضح هذه النظرية آير في كتابه عن أسس المعرفة التجريبية •

وساند هذه النظرية عدد من انصار الواقعية فضلا عن معظم انصار الوضعية التجريبية • ويشير آير في كلامه عن هذه النظرية الى أنه من الضروري تحديد معنى الجمل التي تفصح عنها القضايا المستخدمة في العمليات المنطقية بواسطة مدلول الجمل التي تختص بالمعطيات الحسية • وعندما تختص جملة بفض المعطى الحسي يمكنها حينذاك فقط أن تحدد معناها وفقا لمدلول الواقع (١) •

ومما هو جدير بالذكر أن رسل لم يوافق في مقدمته لكتاب التراكتاتوس الذي وضعه وتجنشتين على هذه النظرية • فهو صاحب نظرية الأوصاف Descriptions • وهي نظرية أخرى تهدف الى نفس الغرض المعرفي وان اختلفت في وسائلها • ورفض كارناب من جهة أخرى أن تكون أبنية الدلالات اللغوية مجرد مقابلات أو مجاوبات لعالم تقديري ممكن • انه يصر على تحديد صياغة تعبيرية وتكوينات لغوية تضبط أوجه التقابل والتجاوب بين الأشكال اللغوية وحقائق الواقع • ويستخدم من ثم طريقين أولهما الحالة الوصفية وثانيهما المستويات المحددة • ويقول كارناب انه شخصيا لا يخشى اطلاقا بعد استخدام هذين الطريقين من أي خطر على الكلام عن القضايا وعن فئات القضايا • ولكن لابد رغم ذلك من الاحتراس من التجسيد ومن الاسناد الى جوهر عاقل في معالجة القضايا • أو بعبارة أخرى يجب الاحتراس من أن تعزو الى القضايا ما يصح أن يعزى فقط الى الأشياء (٢) (ص ٧١ من كتاب الأسس المنطقية للاحتمال تأليف رودلف كارناب •
Rudolf Carnap: Logical Foundations of Probability

---

(١) آير : أسس المعرفة التجريبية ص ١٠٩ ــ ١١٠
Ayer : Foundations of Empirical knowledge

(٢) كارناب : الأسس المنطقية للاحتمال ص ٧١ •
Rudolf Carnap : Logical Foundation of Probability

وبياجيه أستاذ علم النفس بالسوربون ومؤلف كتاب نظرية المعرفة التاسلية لا يعارض الموقف الاصيل الذى أيده كوين ، وهو على الرغم من اشتغاله أساسا بنظرية المعرفة من جملة وجوهها المعرفية : الرياضية والعلمية والنفسية لا يفرض على علم المنطق أن ينصرف عن موقفه الذى ينتمى اليه فى طبيعته . لذلك نجد بياجيه يتسير فى كتابه عن المنطق (Traité de Logique ص ٨ باريس سنة ١٩٤٩) الى هذه الاتجاهات فيقول ان الاسميين المنتسبين الى مدرسة فيينا (نلاحظ أن بياجيه يطلق اسم Nominalistes على حلقة فيينا) يتمسكون بتكوينات صورية أساسية فى المنطق بوصفها بناء مثاليا أو مرسوم التخطيط ، ولكنها رغم ذلك ذات تحولات يمكن الاستحواذ عليها عن طريق حساب يشبه حساب التماثل فيما يبرزه من تعريرات عملية . ووجهة النظر هذه فى رأى بياجية (١) تتعلق بمسائل المنطق المعرفية دون أن تمس عملياته الادائية .

ولهذا يرفض كوين ثانيا أن يأخذ بمثل هذه النظريات الضيقة الأفق على أساس أن اللغة ذات طبيعة اجتماعية . ويكشف كوين طبيعة اللغة الاجتماعية من حيث أنه لا يمكن ضبط الدلالات اللفظية وحصرها فى أشخاص أو أشياء أو وقائع بعينها . وكل عبارة قابلة لأن تحمل معنى آخر اذا تغيرت ظروف النطق بها . فمثلا ضمير « أنا » يتغير بتغير المتحدث وكذلك ظروف الزمان والمكان . ولهذا لا نكاد ننطق بعبارة مثل « انتى امسك بقلمى الآن فى يدى » حتى نلجأ الى جملة من التجارب الأخرى كى نتحقق من صحتها . ويتطلب الوصل بين هذه العبارة نفسها وبين كل تلك التجارب التى يمكن التحقق من صحتها عن طريقها الرجوع الى المبادىء العامة الرئيسية داخل النسق المقدر لهذه العبارة . وهذا من شأنه أن ينقلنا بعيدا عن الأفق الذى تدور بداخله دلالات هذه العبارة رغم اننا كنا نعتقد فى اقترابها من مجال المعاينة المباشرة . وهذا معناه باختصار أن أقرب العبارات الى المعاينة المباشرة تتطلب المرور بأنظمة كثيرة قبل التحقق من الصحة أو الخطأ الخاصة بها .

ولهذا يصوب كوين ثالثا نقده نحو الوضعيات التجريبية فى كتابه المسمى « من وجهة نظر المنطق » لاعتمادها على معتقدات :

١ ــ أول هذه المعتقدات هو الانشطار الشديد بين الحقائق التحليلية

---

(١) بياجيه : بحث فى المنطق ص ٨ Traité de Logique par Piaget

والحقائق التركيبية . والحقائق التحليلية هي الحقائق المزروعة في المعاني المستقلة عن الواقع أما الحقائق التركيبية فهي المزروعة في الواقع . وقد تجلت ظلال هذا الاشتطار في تفرقة « كانط » المشــــهورة بين التحليلي والتركيبي لدى هيوم ولدى ليبنتس قبل ذلك . تجلت هذه الظلال لدى هيوم في تفرقته بين علاقات الافكار وبين احداث الواقع كما تجلت لدى ليبنتس في تفرقته بين حقائق العقل وحقائق الواقع . أما « كانط » نفسه فقد أراد ان يقول ان العبــــارة تكون تحليلية حينما تكون صــــحيحة (صادقة) من حيث معناها مستقلة عن الواقع .

ولا بد ان نحذر الخلط بين المعنى وبين الاسم في القضايا التحليلية. ويصور المثل الذي سبق أن قدمه لنا فريجه (عالم رياضي منطقي المـاني ١٨٤٨ – ١٩٢٥) عن « نجم السماء » و « نجم الصباح » أنه في امكان الحدود (الالفاظ والتعبيرات) أن تعطى أسماء لنفس الشيء وان اختلفت معانيه . ويعطي مثلا لذلك الموقف أيضا رسل في قوله « ســـكوت » و « مؤلف ويفرلي » . ولا تقل أهمية التفرقة بين المعنى والتسمية في مجال الحدود المجردة عنها في مجال المجسدات الماثلة بالفعل . فالرقم « ٩ » و « عدد الأفلاك » يطلقان على نفس الشيء وعلى نفس الوحدة المجردة وان كان معناهما مختلفين . وهنا في هذه الأمثلة يتطلب الأمر ملاحظات فلكية وليست مجرد تفكير حول المعاني من أجل تحديد الهوية (أن تكون هي هي) في الوحدة المشار اليها .

وتتكون الأمثلة السابقة من حدود مفردة : عينية ومجردة . أما فيما يتعلق بالحدود العامة أو المحمولات فالأمر مختلف بعض الشيء ولكنه متواز مع ذلك الوضع . اذ تشير الحدود المفردة في معناها الى تسمية وحدة عينية أو مجردة بينما لا تشير الحدود العامة الى مثل ذلك . ولكن تصدق الحدود العامة عن وحدة ما أو عن كل واحد من كثير او عن لا شيء إطلاقا . وفئة كل الوحدات التي تصدق عنها الحدود العامة يطلق عليهـــا اسم الماصدق . وبموازاة التعارض فيما بين معنى الحد المفرد والوحدة المسماة يجب أن نميز كذلك معنى الحد العام وما صدقه (أي ما يصدق عليه من المسميات أو الأشياء أو الأفراد) . ومن الجائز ان يتشابه الحدان العامان مثل « مخلوق ذو قلب » و « مخلوق ذو كليتين » مثلا من حيث الماصــدق ولكنهما يختلفان في المعنى .

وهنا نواجه أيضا القضايا التحليلية فنجدها تدخل في فئتين : الفئة الأولى وهي تسمى فئة صادقة منطقية مثـــل « لا رجل غير متزوج

متزوج » • وأهم خاصية فى قضايا هذه الفئة هو أنها صـــادقة كما هى وصادقة أيضا اذا حولنا أو بدلنا فى تفسير كلمة «رجل» و «متزوج» • أو بعبارة أخرى هذه القضايا صادقة على نحو ما هى عليه وتظل صادقة مع كافة التفسيرات الجديدة لألفاظها • فاذا سلمنا بوجود قائمة من الجزئيات المنطقية مثل : لا ـ غير ـ اذا ـ اذن ـ و ـ لم ـ لن الخ ••• ستظل قضايا الصدق المنطقى عموما صادقة على نحو ما هى عليه وعلى نحو ما تصير اليه بعد كل تغيير أو تفسير لمكوناتها اللفظية دون مساس بالجزئيات المنطقية •

أما الفئة الثانية من القضايا التحليلية فهى تلك التى يمكن تحويلها الى قضايا الصدق المنطقى (من النوع الأول) بوضع مترادفات محـل أخرى • ونموذج هذه القضايا هى عبارة : «لا اعزب متزوج» فهذه القضية من النوع الثانى ويمكن تحويلها الى قضية صدق منطقى من النوع الأول بمجرد استبدال مفرداتها بمترادفات جديدة مثل (رجل غير متزوج) بدلا من (أعزب) • والواقع أننا لا نزال بحاجة ماسة الى دراسة معنى الترادف فى امثال هذه القضايا بقدر حاجاتنا الى تحديد معنى القضايا التحليلية •

وعلينا ان نلاحظ أن الترادف لا يعنى ان تطلق الأسـماء على نفس الشىء وحسب • يعنى الترادف أن قضية الهوية المكونة من نفس الاسمين هى قضية تحليلية • خذ مثلا لذلك « س » اذا كانت ص قضية لها نفس مدلول الحدث الخاص بالاسم « س » ••• واذا كانت ص ـ مكونة من ص عن طريق استبدال أى اسم آخر لاسم « س » ••• فمعنى ذلك ان ص ، ص ـ لا يجب أن يكونا متشابهين فى قيمة الصدق المنطقى وحسب ••• بل ينبغى أن يبقيا متشابهين فى قيمة الصدق المنطقى مهما كانت امكانية أو ضرورة تغير وضعهما • وعلى ذلك النحو ينتج عن وضــع احد أسماء « س » محل آخر فى قضية تحليلية إيجاد قضية تحليلية • ويلزم عن ذلك قولنا ان أى اسمين من أسماء « س » لابد وأن يكونا مترادفين •

ويرتبط الصدق المنطقى فى كل هذه العمليات بأشياء حقيقية • ذلك لأن القضية التحليلية تتعلق دائما بحدود مفردة من جهة وبشروط موضوعية من جهة أخرى • ومن السهل تحديد الموضوع أو الشىء الطبيعى عن طريق الشروط الموضوعية • بل علينا أن نشير فى كلامنا الى أى شىء على أنه بالضرورة هكذا أو كذلك بغض النظر عن الوســائل المتبعة لتخصيصه •

ولهذا فان العبارات التحليلية تتعلق بأشياء طبيعية مباشرة • وقد

ينشأ الخطأ دائما من محاولة استقاء التحليل من الترادف المعرفى (وهو شيء آخر سوى الترادف الأدبى أو الترادف الناشيء عن التداعى النفسى) • اذ يلزمنا أولا ادراك التحليل فى القضايا والعبارات مستقلة عن الترادف المعرفى • ويمكننا بعد ذلك بدون شك استقاء الترادف المعرفى نفسه من الخاصة التحليلية ذاتها بما فيه الكفاية • وينتج الترادف المطلوب من امكان تحويل قضية تحليلية الى قضية صدق منطقى باحلال مترادفات محل مترادفات • ولناخذ المثل من عبارة « لا رجل غير متزوج متزوج » التى سبق أن أشرنا اليها •

ففى هذا المثـــال نقول ان « أعزب » و « رجـل غير متزوج » هى مترادفات معرفية • ومعنى هذا أننا نشير الى أن القضية : « كل العزاب وكل العزاب وحدهم هم رجال غير متزوجين » هى قضية تحليلية • فاذا استخرجنا من هذه القضية قولنا : « من اللازم أن يكون كل العزاب وكل العزاب وحدهم عزابا » كانت هذه القضية من قضايا الصدق المنطقى على أساس أن قولنا « من اللازم أن •• » يصـــدق استخدامه فى القضـــايا التحليلية وحدها • فاذا كانت الحدود « أعزب » و « غير متزوج » حدودا تقبل التغاير ستكون نتيجة ذلك امكان قولنا : « من اللازم أن يكون كل العزاب وكل العزاب وحدهم رجالا غير متزوجين » • وبذلك تصبح هذه القضية من قضايا الصدق المنطقى مثل القضية السابقة • وقولنا انها من قضايا الصدق المنطقى يعنى أنها مستمدة من قضية أولى تحليلية هى فى هذه الحالة قولنا السابق : « لا رجل غير متزوج متزوج » • ويعنى ذلك أيضا أن الحدود « أعزب » و « غير متزوج » هى مترادفات معرفية •

فمما لا شك فيه أنه يمكن استخراج الترادف المعرفى من التحليل الخاص بالقضية • وقد شهدنا امكان تفسير الترادف المعرفى بين « أعزب » و « رجل غير متزوج » بوصفه الحالة التحليلية الخاصة بالقضية « كل العزاب وكل العزاب وحدهم هم رجـــال غير متزوجين » • ويؤدى نفس التفسير فيما يتعلق بأى زوج من المحمولات الوحيدة الى بلوغ نفس النتيجة فيما يتعلق بالمحمولات العـــديدة • ومن اليســير أن نوائم بين مقولات تركيبية بما يتوازى منطقيا مع نفس هذه الطريقة •

ويمكن أن نسمى الحدود المفردة مترادفات معرفية اذا كانت قضية الهوية الناشئة على أثر وضع علامة التساوى بينهما تحليلية • كذلك يقال عن القضايا انهـــا مترادفة معـــرفيا اذا أمكن تكوين ازدواج شرطى منها (بوضع « اذا واذا فقط » فيما بين كل ثنائى منها) على نحو تحليلى •

الا أن استخدام الشرط بين القضيتين بوصلهما بقولنا « اذا واذا فقط » يؤدى الى الترادف المعرفى لأن « اذا واذا فقط » دالة صدق منطقى ولا تتوافر الا فى القضايا التحليلية ٠

ويعتقد كوين اعتقـــادا راسخا أن كارناب لم يحل مشكلة التحليل باختراعه لغة اصطناعية تحكمها قوانين سيمية (سيمانتيك) ٠ فهذه الطريقة لا تعنى فى معنى التحليل كما وصفناه هنا ٠ ذلك أن اللجوء الى لغات افتراضية من نوع اصطناعى بســـيط قد يكون مفيدا فى توضيح التحليل اذا أمكن تشكيل نماذج مبسطة لكل العوامل العقلية والسلوكية والحضارية التى تنتمى الى التحليل مهما تكن هذه العوامل ٠ ولكن لا أمل فى أن يلقى النموذج ـ الذى يعتبر التحليلية خاصية لا تقبل التحول ـ أى ضوء على مشكلة توضيح هذه التحليلية ٠

ومن الواضح عموما أن الصدق يعتمد على حقيقة اللغة وعلى حقيقة اللغة الاضافية ٠ وكان يمكن ان نخطىء اذا قلنا « بروتوس قتل قيصر » لو كان التاريخ مختلفا وكذلك لو كانت (قتل) تعنى (أنجب) ٠ ولهذا فعلينا أن نفترض عموما أن صدق القضية قابل للتحليل فى معامل لغوى ومعامل واقعى ٠ وسيكون من ثم معقولا ان المعامل الواقعى يعادل لا شىء أو لا يشير الى شىء فى بعض القضايا ٠ وهذه هى ما تسمى بالقضـــايا التحليلية ٠

٢ ـ أما المعتقد الثانى فهو التطابق أو الرد reductionism أو الاعتقاد بأن كل قضية ذات معنى معادلة لبناء منطقى أو لصيغة منطقية مبنية على ألفاظ وحدود تشير الى التجربة المباشرة ٠ وهذا الظن خاطىء أيضا ٠

ما هو المقصود أولا بنظرية التحقق المعنوى ؟ يجب فيما نعتقد النظر جيدا فيما تحمله هذه الكلمة أو فيما تخفيه وراءها بعـــد أن صـار اسم « نظرية التحقق المعنوى » بمثابة النغمة الأساسية فى الوضعيات الحديثة ٠ والمقصود من هـذه النظرية التى تطورت منذ بيرس حتى اليوم أن يكون معنى القضية هو المنهج الذى يجعل من القضية صـــائبة أو معيبة ٠ ولا يستثنى من ذلك سوى القضية التحليلية لأنها الحالة الوحيدة التى تصيب مهما حدث ٠وتقول « نظرية التحقق المعنوى » ان القضايا تكون مترادفة اذا ـ وفقط اذا ـ كانت متعادلة كواقع المنهج التجريبى فى الاصابة أو العيب والتقصير ٠

يتعلق هذا الكلام بترادف الأحـــكام أو القضـــايا ترادفا معرفيا

لا بترادف الصيغ اللغوية عموما . ويمكن أن ينظر الى حدود القضايا بوصفها وحدات لا القضايا وحدها . ويمكننا كذلك أن نستخرج تصور الترادف بين الصيغ اللغوية الأخرى من تصور ترادف القضايا . واذا أخذنا بأحد معانى « اللفظ » حقا نستطيع أن نقول بترادف أى صيغتين لغويتين طالما كان وضع احدى الصيغتين للتعبير عن الحدث الخاص بالأخرى فى أى قضية (بمعزل عن ماجريات الالفاظ) يؤدى الى ظهور قضية مرادفة . فاذا أخذنا بتصور الترادف بين الصيغ اللغوية على هذا النحو كان فى امكاننا قبول ما سبق أن قلناه فيما يتصل بتعريف التحليل على أساس الترادف والصدق المنطقى . اذ أنه فى امكاننا تعريف التحليل ببساطة أكثر على أساس مجرد ترادف القضايا مع الصدق المنطقى . ذلك أنه ليس هناك ما يوجب اللجوء الى ترادف الصيغ اللغوية دون القضايا . ويمكن أن يقال عن احدى القضايا انها قضية تحليلية لمجرد كونها مرادفة لقضية ذات صدق منطقى .

ولهذا كله فاننا نستطيع انقاذ مفهوم التحليل اذا نظرنا الى نظرية التحقق المعنوى بوصفها تسمية أخرى للترادف بين القضايا . أما اذا ظل ترادف القضايا هو التشابه بين مناهج الاثبات التجريبى وعدمه فلابد من اعادة التفكير فى الأمر . اذا ظل ذلك هو الحال فعلينا أن نتساءل عن حقيقة تلك المناهج . أو على الأصح علينا أن نتساءل عن حقيقة العلاقة بين القضية وبين التجارب التى تعزو اليها الاثبات أو ترفعه عنها .

وأكثر النظرات سذاجة فيما يتعلق بتلك العلاقة هو اعتبارها تقريرا مباشرا . وذلك هو ما يعرف بالتطابق الجذرى أى أنه من الممكن ترجمة كل قضية ذات معنى الى قضية أخرى خاطئة أو صائبة عن التجربة المباشرة . ويسبق التطابق الجذرى فى أى شكل من أشكاله نظرية التحقق المعنوى . وزعم لوك وهيوم أن كل فكرة اما أن تكون أصلا فى التجربة الحسية مباشرة أو أن تكون مركبة من أفكار متأصلة فى التجربة الحسية . ويمكن التعبير عن ذلك بطريقة أخرى اذا قلنا ان كل كلمة يجب لكى يكون لها معنى أن تكون اسما لمعطى من معطيات الحس أو أن تكون تركيبا من أسمائه من هذا القبيل أو أن تكون اختصارا لذلك التركيب .

وهنا تظل الربكة قائمة بين ما اذا كان المعطى الحسى حوادث حسية أو صفات وكيفيات حسية . ويبقى الغموض قائما فيما يتعلق بالطرق المشروعة للتركيب . ويتحدد المذهب من ثم بطريقة ضرورية لا تسامح

فيها في النقد اللفظي (لفظة لفظة) الذي يفرضه فرضا • ولاشك انه من الافضل وأكثر معقولية أن ناخذ بالعبارات والأحكام الكاملة كوحدات أساسية ذات دلالة • ولا يمكن أن يؤدي ذلك الى افساد نظرية التطابق الجذري • بل لعل هـذا الموقف يـكون ادعى لتقويم النظرية وتقويتها واستكمال احتياجاتها •

فالمطلوب اذن هو أن نسعى لترجمة القضايا ترجمات تفسيرية ككل موحد الى اللغه الخاصة بالمعطى الحسي والا نكتفي باستخدام منهج النقد اللفظي (لفظة لفظة) • وما كان هيوم أو لوك أو توك يعترضون على هذا التعديل الجديد • غير أن الاضافات الجديدة التي ظهرت في مجال السيمية هي التي أدت بنا الى الأخذ بهذا التفسير • ولم يكن من السهل أن يتنبه هؤلاء الفلاسفة الى الأخذ بالترجمة قضية قضية لا كلمة كلمة لعدم ظهور اتجاهات السيمية حينذاك • وكان اكتشاف هذا الأساس الجديد للتطابق الجذري مرتبطا بالزمن • وذلك لان اتجاهات السيمية الجديدة لم تكن معروفة حينذاك وصارت اليوم شائعة في متناول أي باحث • وهذا الاتجاه واضح تماما عند فريجه في كتابه عن Grundlagen der Arithmetik أسس الحساب كما أن هذا الاتجاه يسري خلف نظرية رسل عن تصور الرموز الناقصة • وهو أيضا واضح في كل نظرية للتحقق المعنوي طالما كانت القضايا هي موضوعات التحقق •

وهذا الاتجاه أيضا هو الأرض التي رسا عليها كارناب في كتابه عن البناء المنطقي للعالم سنة ١٩٢٨ • فقد شـملت اللغة التي استخدمها كارناب كل اللغة الخاصة بالرياضة البحته • ولذلك شملت هذه اللغة الجديدة كل العلامات المنطقية من جهة واحتوت من جهة أخرى على الفئات (الأصناف) وفئات الفئات وهكذا • وقد اقتصد كارناب كثيرا فيما يتعلق بالمحسوسات • وعلى ذلك كان كارناب أول تجريبي لا يرضى عن تأكيد قابلية العلم لأن يتطابق مع الألفاظ التي تشير الى التجربة الحسية • وأدى ذلك الى اجراء خطوات جادة بشأن التطابق •

ولاشك في ان الخطوة التي اتخذها كارناب مرضية ولاشك أيضا في أن نقطة انطلاقه سليمة • ولكن لايزال عمله ناقصا • وقال هو نفسه ان الأبنية التي شيدها لا تعدو أن تكون قطاعا من العمل الذي خططه • أما فيما يتعلق بمشكلة المعطى الحسي فقد أهمل قضاياه وخلف بناء أبسط القضايا الخاصة بالعالم الطبيعي في حالة مسودات سريعة • وعلى الرغم من طابع السرعة في هذه المسودات فقد كانت ذات ايحاءات قوية • اذ

استطاع كارناب أن يشير الى النقط الوقتية الزمكانية (الزمانية المكانية) بوصفها أربع وحدات مستقلة من الأعداد الحقيقية كما استطاع أن يواجه تحويل الصفات أو الكيفيات الحسية الى النقط الوقتية وفقا لقواعد معينة ٠

وتتلخص خطته فى أنه يجب تحويل الصفات الى النقط الوقتية بحيث نستكمل أكسل العوالم المتعارضة مع تجربتنا ٠ وعندئذ يصبح مبدأ « أقل مجهود ممكن » قاعدتنا الذهبية فى بناء العالم من التجربة ولم يتبين كارناب حينذاك أنه تناول الأشياء الطبيعية بطريقة لم تحقق التطابق ٠ قصر تناوله للاشياء الطبيعية على تحقيق معنى التطابق ٠ بل لقد ادى هذا التناول الى هدم التطابق من حيث المبدأ ٠

لنأخذ مثلا قضية مثل (س صفة فى النقطة الوقتية ص ـ ع ـ ل ـ م) ٠ فهذه القضية وأمثالها يجب أن تزود بقيم صدق وفقا لقاعدة كارناب بحيث تعلو بعض المعالم العامة او تنخفض ٠ ويجب أن تراجع قيم الصدق بنفس الطريقة تدريجيا كلما كبرت التجربة ٠ ولا تعدو هذه الخطة أن تكون صورة اجمالية صحيحة أو رسما تخطيطيا صليما لما يفعله العلم حقيقة ٠ أو هى صورة اجمالية مبسطة تبسيطا كبيرا عن قصد على وجه الدقة ٠ ولكنها لاترينا اطلاقا (ولا حتى فى تخطيط سريع) كيف يمكن أن نترجم قضية مثل (توجد الصفة ن فى ص ـ ع ـ ل ـ م) الى لغة كارناب الأولية الخاصة بالمعطى الحسى والمنطق ٠ وستظل الرابطة (توجد فى) رابطة مضافة بغير تحديد ٠ وترينا القواعد كيفية استعمال هذه الرابطة ولكنها لا ترينا كيفية الاستغناء عنها ٠

ويبدو أن كارناب قد لحظ هذه النقطة فيما بعد لأنه تخلى فى كتاباته المتأخرة عن كل فكرة متعلقة بترجمة قضايا العالم الطبيعى الى قضايا خاصة بالتجربة المباشرة ٠ ومن ثم يمكن أن نقول ان نظرية التطابق انتهت تماما بصورتها الجذرية فى فلسفة كارناب منذ ذلك الوقت ٠

وبقيت معتقدات النظرية التطابقية تؤثر فى تفكير التجريبيين بطريقة أرق وأدق ٠ واستمرت فى افتراضهم أن كل قضية يمكن أن تحقق الاثبات أو النفى اذا عزلت عن أخواتها ٠ ويرى الاستاذ كوين بصدد ما جاء فى نظرية كارناب أن كل القضايا المتعلقة بالعالم الخارجى لا تواجه هيكل التجربة الحسية بطريقة فردية ولكن بوصفها جهازا كاملا متعاونا فقط ٠

فالمعتقد الثانى هو هو المعتقد الأول فى جلووصا ٠ ويعتمد كل من

المتفردين أحدهما على الآخر بشـكل واضح . ولكن كوين يرى أنه من الخطأ - بل ان مصدر الخطأ الأساسي - أن نتكلم عن العامل اللغوى وعن العامل الواقعى فى صدق أى قضية منفردة . ذلك أن العلم يعتمد ككل اعتمادا مزدوجا على اللغة وعلى التجربة . ولكن لا يمكن تتبع دلالات هذا الازدواج فى قضايا العلم اذا أخذت على انفراد .

وقد كان الحل الذى اكتشفه فريجه هو جعل القضية باكملها - لا الكلمة فى حد ذاتها - وحدة يحسب حسابها لدى الناقد التجريبى . ولا شك أن هذا المذهب قد حقق تقدما على تجريبية لوك وهيوم . كانت التجريبية تأخذ بمذهب الكلمة فى مقابل الكلمة لدى لوك وهيوم . أما فريجة فقد أدخل فكرة تعريف الرمز بواسطة استعماله . ولكن كوين يعترض على هذا التجـديد ويرى أن وحـدة الدلالة التجريبية هى العلم باكمله ، لا كلمة فى مقابل كلمة ولا قضية فى مقابل قضية .

ماذا نعنى بقولنا العلم باكمله ؟

كل ما نسميه معرفة او اعتقادا ابتداء من مواد التفسير الجغرافى والتاريخى حتى أعمق قوانين الطبيعة الذرية أو الرياضة البحتة والمنطق هى صناعة بشرية تثبت أطراف التجارب فقط ، أو بعبارة أخرى يشبه العلم ككل شـامل حقل القـوة الذى تحدد أطرافه حـدود هى نفسها التجربة ويؤدى النزاع على المحيط الخارجى بشـأن التجربة الى اعادة النظر والتدقيق وضبط المسائل من جديد فى داخل الحقل . ويجب فى هذه الحالة أن نعيد توزيع قيم الصدق مرة أخرى على بعض قضايانا . وتقدير بعض القضايا وتقييمها من جديد يسوق الى تقدير وتقييم بعضها الآخر بسبب ترابطها الداخلى المنطقى . وذلك لأن قوانين المنطق لا تعدو أن تكون بدورها سوى بعض القضايا الأكثر تداخلا فى النظام النسقى أو بعض العناصر المتقسمة داخل الميدان . ومجرد اعادة تقييم قضية واحدة يقتضى اعادة تقييم بعض القضايا الأخرى التى تنتمى منطقيا الى القضية الاولى أو التى قد تكون متعلقة بالارتباطات منطقية ذاتها . ولا يوجد أى تحديد حتمى بالنسبة الى الحقل العلمى باكمله بسبب الظروف القائمة على حدوده أى بسبب التجربة . اذ تتوافر مجالات كثيرة للاختيار فيما يتعلق بالقضايا التى يجب اعـادة تقييمها على ضوء أى تجربة مضـادة واحدة . ولا ترتبط أى تجربة جزئية بأى تجربة من التجارب الجزئية داخل ميدان العلم الا بطريق غير مبـاشر خـلال اعتبارات التوازن التى تؤثر على حقل العلم ككل .

-

وهكذا يكون من الخطأ الكلام عن المحتوى التجريبى للقضية الواحدة خاصة اذا كانت بعيدة كل البعد عن محيط التجربة التى تنتمى الى حقل العلم . ومن العبث أن تبحث عن حدود تفصل بين القضـايا التركيبيـة التى تعتمد على التجربة اعتمادا احتماليا وبين القضايا التحليلية التى تقبل أى شىء . ولذلك لابد أن نوقف كل قضية من قضايا التجربة على حافة العلم أمدا ما حتى نتمكن من ادماجها فى النسق العـام أو احداث تغيير جوهرى فى أطراف العلم يمتد شيئا فشيئا الى كيانه بأكمله .

وهكذا نكون قد تحققنا كتجريبيين من ضرورة النظرة الميتافيزيقية أو النظرة الخاصة بالتصور الوجودى حتى نضمن اعتبار العلم أداة للتنبؤ بالتجربة المستقبلة عن طريق التجربة السابقة . وعلينا أن ندخل الأشياء الطبيعية بطريق التصـور الى الموقف كوسـائط ملائمة . ولا يتم ذلك باعتبارها تعريفا لفظيـا من التجربة أو تعـريفا بألفاظ تجريبية ولكن بوصفها مصادرات لا تقبل التبسيط ويمكن مقارنتها معرفيا بآلهة هومر . وكأى مشتغل عادى بعلوم الفزياء يمكن الاعتقاد بالأشياء الطبيعية دون ايمان بآلهة هومر . وليس الاختلاف بينهما فى النوع ولكن فى الدرجة فقط . ويدخل كل من الأشـياء الطبيعية وآلهـة هومر فى مفهوماتنا كمصادرات ثقافية فقط . ولم تعل أسطورة الأشياء الطبيعية عن سواها من وجهة نظر نظرية المعرفة الا لما أثبتته من كونها أكثر فاعلية من أى أسطورة أخرى كتخطيط مفيد فى السـيطرة على بناء من أبنية التجربة المعتاد . فالعلم نفسه لا يعدو أن يكون سياقا سليما من اللغة المحبـوكة جيدة السبك كما قال دى جانديالك .

الباب السادس
الفلسفة في مصر

١ ـ التفسير البراجماتيكي للاشتغال بالادب

ليس المقصود أن تحدد بهذا الكلام موقفا معينا ٠ انما هي استعادة لروح بالذات تنكر لها المفكرون المحدثون وحاولوا النيل منها على حساب كل قيم الفلسفات والمعارف ٠ لذلك لا يعنينا ما عنا ســـوى أن نبين الفوارق والاختلافات في غير ادعاء او مغالاة وبدون أدنى تعصب ، فالمدارس ملك لأفراد أما الفلسفة فللجميع ٠

وقد كان من الصعب الى عهد قريب أن يتناول الانسان باسـلوب الكاتب موضوعات من هذا القبيل ٠ ولكن العلوم والمعارف قد صـــارت اليوم من الشيوع بحيث درب المثقفون جميعا على مناقشتها ٠ ولم يعد من السهل أن تفصل الفلسفة عن فروع المعرفة العادية بعد أن صارت أساسية في دراسات الجامعة والمدارس ٠ وتداخلت دراسات اللغة والفكر والمنطق ومدلولات الألفاظ حتى لم يعد سهلا أن يتجاوز الباحث العـــادي عتبة المعارف الأولى دون أن يلم بعض الالمام بأطراف المشـــاكل التي نود أن نتناولها هاهنا ٠

والأمر الذي لا شك فيه والذي نريد أن نسلم به مبدئيا هو أنه ما من عالم او باحث عربي حديث قد استطاع أن يحقق لنفسه حيـــاة العزلة وأن يعيش بمفرده تماما ٠ كان يشعر بضرورة ماسة في أن يسخر ثقافته للوسط الذي يعيش فيه ويحمل بقدر الامكان لانعاش الجمهـــور البسيط المحيط به ويسعى بالتالي الى انهاض الوعي والفهم العامين لدى الناس ٠ ولم يجد لذلك بأسا في أن يتغاضى عن بعض الحقائق وأن يتناسى عدة أصول من صميم مهمته بل وأن ينكر جملة من المفهومات في سبيل الوصول الى غايته وتحقيق هدفه المباشر ٠ انه يقوم بعمل يشبه التربية في جمهور شبه منعدم ولذلك يستبيح لنفسه أن يكون غائيا أكثر من اللازم ويضع أغراضه في محل أسمى من الحقائق التي سوف تســـاعد الأيام على معرفتها معرفة صحيحة بعد أن تستتب أمور العلم وبعـــد أن نعود الى نوع من الاستقرار المعرفي وبعد أن يتســـلح العربي المعاصر بعقلية تخلصت من آفات البدائية والسذاجة ٠

ويبدو أن الخرافة لا تمحى الا بخرافة من نفس النوع وأن السذاجة تلزمها سذاجة مشابهة لقتالها ٠ والكاتب الذي يبغي الاصلاح يعمد الى

وسائل فعالة فى أبواب الفكر حتى يتأدى الى أهدافه من أقصر طريق . ولهذا شاهدنا فى مطلع هذا القرن كثيرين من المفكرين يتجهون الى تفسير نظريات النشوء والارتقاء لتحد من خيالنا الدينى المسرف . وكان تحيزهم لهذا المذهب بقصد اعلان الحرب على التطرف الدينى أكثر مما كان تشيعا للمذهب ذاته ولم تكن مناصرتهم له مبنية على غير هذه الرغبة الاصلاحية الجامحة التى تنتاب المفكرين آونة بعد أخرى . ثم شاعت أفكار الشكاك والمتشككين فى فترة مابين الحربين وأثارت الرغبة لدى الجميع فى حب التأكد من حقائق التاريخ ووقائعه بحيث لا تسلم تسليما مطلقا بكل ما يحمله الماضى الينا . وكانت هذه الخطوة نتيجة طبيعية للتطور الذى أصاب حياتنا الاجتماعية والفكرية . بل لقد كانت هذه الخطوة ذات أهمية بالغـــة فى تحوير معنى البحث العلمى وفى الزام الباحثين بالحرص على التحقق من الأحداث التى يرويها لنا التاريخ وفى عدم التمسك بأحداث الماضى العتيد .

ولم تكد الحرب الثانيـــة تنتهى حتى كنـــا قد أحسسنا بكابوس التقاليد المخيف وشعرنا شعورا واضحا بمعنى الحرية الفردية والحرية الاجتماعيـــة . بل لقـــد صرنا نتطلع بعد تلك الحرب الداميـــة الى نوع من الخلاص أمام الضغط الهائل الذى كنا نئن تحته من جهة التقاليد ومن جهـــة العادات السلفية وقد تجلى لنا هذا كله بوضوح بعد أن ألقت الينا الحرب بمشاهد جديدة فى عالم الحياة الأوربية . ولذلك تفشت المناقشات التى تعتمد على تفسير الحرية بالمعنى الوجودى وذاعت أفكار غريبة عن هـــذا المذهب الجديد الذى بدأ يتألق فى سماء الفكر العالمى . ولحب المبالغـــة اللازمة فى مثل هذه الحالات احتمينا وراء أفكار زائفة لا تمت الى الوجودية الحقة بصلة فى موضوعات الحرية والاختيار حتى نواجه متاعب ضـــغط التقاليد وأفكار السلف . واشترك كل الكتاب والصحفيين معتمدين على فتات الحياة الفكرية المستهترة العابثة أكثر من اعتمادهم على أصول هذا المذهب وأفكاره الأصيلة .وانطلقت فكرة الحرية الصارخة تفتك بأنواع التقييد الاجتماعى الزائف وتكشف عن الاوضـــاع التى يجوز للمرء أن يحياها . ولم يكن للوجودية فى هذا كله دخل كبير وانما هو الهـــدف المنشود يسوغ لبعضنا أن يقول مايريد أن يقوله وراء اســـم براق من المذهبية الفلسفية .

وجاء دور اعلان الحرب على الخرافة والزيف والرغبة فى القضاء على بقايا الأفكار الشعبية والاتكالية ، فهبت المنطقية الوضعية فى منتصف هذا القرن تذيع من الافكار ما يتسم بطابع الجد والصرامة العقلية مع

كثير من المغالاة في تقدير الجانب العلمي الساذج حتى تتمكن من ازالة الشوائب العالقة بأفكارنا الشرقية . ولم يكن من السهل على المناطقة الوضعيين العرب أن يتشيعوا للنظريات العلمية كما هي وانما استندوا في حربهم على (العلمية الساذجة) حتى تقف وجهـــا لوجه أمام روح السذاجة والتسليم والاذعان الظاهرة في ثنايا مبادىء حياتنا المعيشية . وهم اليوم يقومون بعملهم في امانة بالغـــة حتى ليصعب القول بأنهم يخطئون عدفهم البراجماتيكي وان حادوا حيـادا خـــاسئا عن الموقف الأكاديمي البحت :

والأمر ـ بعد ـ طبيعي ، فما حاجتنا الى العلم الصحيح وقد اكتظت عقولنـا ونفوسنا ومداركنـــا بما لا نعلم مقداره من الخرافة والزيف ؟ بل لا شك في أن حاجتنا أمس في هذه المراحل الى اســـتنهاض العقول وتربية الأفهام واذاعة الملامح والمسميات دون تخصيص ودون تدقيق . كل شيء يسير في مجراه الطبيعي .. المؤلف والقارىء كلاهما مزود بنفس أنواع الاسلحة في بيداء الشطط والادعاء . والحركة الكبرى في عـالم الزيف والخداع تقابلها دعوة أكبر في عالم المذهبية والتعصب .

ويحق لنا الآن أن نتساءل : هل كتبت علينا ظروف المعاش والحياة الا نسعى الى العلم والمعرفة من أجل العلم والمعرفة في ذاتهما وانما من أجل اى شيء آخر ؟ هل صحيح أن عقليتنا من النوع الذى لا يستطيع أن يرهق العلم في غير كلف الا بما يؤديه لنا في الواقع من نتائج مفيـدة محسوسة ؟ هل نحن كما كنا منذ آلاف السنين لم نتغير ، اخترعنا العدد من أجل تقدير ارغفة الخبز وتعلمنا الهندسة من أجل مساحة الأرض وبناء الاهرامات وعرفنا خصائص الطبيعة من أجل مواجهة ظروفنا المعيشية البحتة ؟ لقد قال عنا مؤرخو الفلسفة هذا في كتبهم ووصفوا معارفنـــا أيام الفراعنة والأشوريين في مناطق الشرق الأوسط بأنها معارف مرتبطة بالمعيشة أريد بها تذليل المطالب اليومية ولم تكن ثمرة من ثمار العقل البشرى المنهجى على غرار سكان الجزر اليونانية . وقالوا عنا اننـــا لم نستطع قط أن نكون خلاقين في مجال النظر والتامل او البحث العلمى حتى في عهود الازدهار والتحضر واننا أشبه بالقلوب الأمينة المغبورة على أن تحفظ دون اسهام وأن تنقل بغير مشاركة . ولم نملك يومـــا قط الدليل على أننا نمتاز بعقلية مخالفة للأحكام التى أصدروها عنا بل انضاف الى ذلك كله ما شاهدناه في تطور ظروفنا الثقافية المعاصرة في الستين سنة الماضية تأييدا لنظرياتهم وتوكيدا لأحكامهم .

فهل نحن كذلك حقا ؟

وقالوا أيضا أننا متعصبون وان حماسنا للثقافة والفكر لا يأتى نتيجة لأعمال ذكاء طويل المدى والدأب على التمحيص والفحص والتأمل وانما بناء على انفعالات عصبية تتسم أحيانا بالرونق ولكنها غالبا ما تكون نوعا من التجديف . فاذا شئنا التفكير فى مسكلة من مشاكل العلم أحلناها الى مشاجرة حتى تستوتب انفعالاتنا وتستثير مكامن العصبية فى قلوبنا ونتمكن من الكلام فى موضوعها بالأسلوب اللامع المتدافع الخلاب الذى يأسر برنينه وصداه وليس بمعدنه الأصيل وقالبه الحافل . وهكذا يبدو الذكاء العلمى عندنا انفصاليا متقطعا ولا يتمتع بطابع الجماعية والتواصل ... كل متعلم كأنه جزيرة تائهة فى بحر الظلمات !

فهل نحن فعلا كذلك ؟

وقيل أيضا فيما قيل ان الكاتب العربى قد أعوزه باستمرار الجمهور السائد فى التيارات الفكرية فاضطر الى اعتناق الافكار التى يمكن انتشارها وذيوعها ودعا الى المذاهب التى تقبل القسمة على كثيرين وتبنى التيارات التى تجد صدى يبريقها الوهاج لدى عامة الناس حتى لا يبقى وحيدا مكتئبا فى قاعة بحثه وحتى تقترن الشهرة بعمله اسوة بأصحاب المجد والسلطان . فلم يهتم الباحث العربى بالفرص لنير ما يجلبه من الشهرة عندما يحيله على قلمه الى نوع من المذهبية المتطرفة . وقد يكون هذا الاتجاه نافعا عندما يرد الكاتب الدعوة لأفكاره لدى أبناء زمنه على أساس التكافؤ الثقافى بينه وبينهم وعلى أساس عدم الانسياق وراء الرغبة فى الشهرة دون المحافظة على روح العلم . أما حينما يضطر الى افساد العلم من أجل اذاعته وتذليل صعوباته بما يتعارض مع روحه الأصيلة على نحو ما فعل مفكرونا عندما أشاعوا مذهب النشوء والارتقاء قبل الحرب الأولى ومذهب الشك الديكارتى بين الحربين ثم أصول الوجودية عقب الحرب الثانية ومبادىء المنطق الوضعى فى منتصف القرن فالأمر ذو دلالة أخرى غير دلالة التبادل الفكرى والحرص على المعارف العامة وخدمة المعرفة .

من هذا كله نستطيع تجميع العناصر التى تتفاعل فى كيان ثقافتنا المعاصرة واكتشاف أعراض الأزمة المستفحلة فى فكرنا وآدابنا . ويمكننا أن نلمس الى أى حد أصبحت الفلسفة كبش الفداء فى هذه الأزمة .. فشيوع الشك فى قيمها وعدم الاطمئنان الى تاريخها وفساد المناهج فى دراستها ومساواتها بالتصوف وأسلوب الدراويش من جهة وباللامعقول

والخرافة من جهة أخرى قد تولد نتيجة الزعزعة العامة للأسس والقواعد التى كان ينبغى أن تنشأ عليها علوم التفكير الحقيقى .

ويتكون الأساس الفكرى وروح العمل الفلسفى عند الأفراد يقتضى فترة طويلة من الأعداد والتهيئة ويستلزم مواصلة تدعيم الوجدان بمعارف تفصيلية ثابتة بحيث تتغلغل المبادىء وتستقر فى حصيلة الدارسين دون أدنى تردد فى قبولها الى أن يستكملوا أدواتهم وعدتهم ، وعندئذ يتولى هؤلاء الأفراد ، بما يذيعونه حولهم ، مهمة تزويد الفكر العام بملابساته العقلية التى تتفق مع ميوله واستعداداته والتى تتلاءم مع طبيعته وتعبر فى الوقت نفسه عن كيانه وتكون بالتالى اساسا لمختلف الحركات والنزعات .

اذا عبرنا عن هذا كله تعبيرا فلسفيا نقول انه كان ينبغى أن تخلق الدلالات الفكرية العامة وتصوغها على هيئة استعدادات قبلية وتنشئها على نحو ما تخلق الرياضيات هياكلها الصورية حتى اذا ما تطورت الوقائع الحيوية فى نفسية الجمهور خلقت انسجاما عقليا بين ضرورات الفكر الوثاب وحوادث الحياة المحسوسة وأخذت المذاهب الفلسفية مجراها الطبيعى الى ضمير الامة ذاتها فتتركز على النحو الذى ترتضيه وتتكون اصول الثقافة فى تكافؤ تام بين الافراد والجماعات وبين الفكر والواقع .

والواقع أن الفكر العربى مر بتجربة هامة خلال الستين سنة الماضية . لقد واجه مطالب المجتمع بشجاعة نادرة ولم يعوزه فى نفس الوقت أن يكفل التناسق والتطور فى أساليب الفلسفة والادب الخالصين. لقد عرف المفكرون بذكاء فطرى أن الوسيلة الوحيدة للقضاء على آفات التخلف العقلى هى العمل على اذابة مذاهب الفلسفات العليا وترجمتها الى لغة شعبية بحيث تمس افهام الجماهير وتعلق بخيالهم وتصورهم للأشياء . فى الوقت الذى تحدث فيه كبار الأدباء والكتاب عن النظريات المنهجية الخالصة كان المفكرون يأسفون لعدم التجاوب بين الجمهور وبين جماعة المفكرين . كان طبيعيا أن يعيش المصريون فى جهل تام بما يجرى على مسرح الفكر من أحداث . لم يكونوا مستوعبين غير الكتابات الصحفية والشروح الفقهية . والوسيلة الوحيدة التى كان يسلكها المفكرون لبعث الاهتمام فى قلوب الناس هى الاثارة . لذلك رأينا تاريخنا الفكرى مكونا من حلقات استفزازية وظل الكتاب عندنا يستخدمون أسلوب التشويق بالمقالات النزالية الى عهد قريب .

ولا شك أنه يسرنا اليوم أن نواجه جمهورا حقيقيا لم يكن موجودا

الى عهد قريب . لا يغرنك ما يذيعه البعض من أن كتبهم قد لاقت رواجا الى حد طبعها عشرا أو عشرين طبعة . فهذا كله لا يدل على أن الـفكر العربى قد عرف الجمهـور الذى يدرك النظريات الفكرية ويتجاوب مع المذاهب الحقيقية وينظر الى ما يقوله المفكر بغض النظر عن أى اعتبارات سوى اعتبارات الفكر والفهم العمليين . فهذه فى الواقع مرحلة لا نستطيع أن نقول أن جماهيرنا قد عرفتها قبل خمس سنوات مضت .

واليوم نود من صميم قلوبنا الا يكون المقصود من اشاعة فكرة من الأفكار هو مجرد العلاج الروحى لبعض آفات هذا المجتمع . اننا نطمع فى أن نجد الكاتب اليوم قادرا على شرح آرائه بغير حاجة الى الاخلال بالمذهب من أجل تقريبه ذهنيا الى عقول الجماهير . نتمنى أن يظهر المفكر الذى يخدم قضايا الفكر فى حديثه الى الناس دون اضـطرار الى الايجـاز المفسد أو التقريب المخل ودون حاجة الى السهولة المبتذلة .

٢ ـ الفكر الاشتراكى لا يحجر على العلماء والباحثين

كتب الدكتـور عبد العظيم أنيس مقـالا طيبا عن موقف الفكر الاشتراكي الحالى ببلادنا . وشعرنا على الفور (نحن الكتاب الاشتراكيين) بضرورة مؤازرته فى منحاه . أحسسنا بأنه يلقى على أكتافنـا مهمة التجاوب معه فى العملية . انه يعنى أساسا بالكشف عن مقومات الفكر الاشتراكي وتحديد الدور الذى ينبغي أن يلعبه الناهضون بهذا الفكر . وقد حدد . د . عبد العظيم أنيس كل المواقف الظاهرة فى مجتمعنـا الفكرى الجديد . ولكننى شعرت بأنه يعالج موضوع الثقافة كلها بما فى ذلك البحوث والدراسات ومجالات العلم والتراث . ومن هنا يبدو لى أنه وقع فى بعض الأخطاء .

فهو ينعى مثلا على القائمين على شئون الثقافة اعادة طبع مؤلفات الغزالى دون مؤلفات ابن سينا أو ابن رشد أو ابن الهيثم ، ولا شك أن طبع مؤلفات الأخيرين له أهمية بالغة . ولكن الغزالى هو عنصر الأصالة الفكرية الحقيقية فى الفلسفة العربية وهو ممثل الاتجاه النابع من كيان الفكر العربى . بل ان الغزالى هو الوحيد الذى فطن من بين فلاسفة العرب الأقدمين الى مهمة الفلسفة الحقيقية من جهة والى وسـيلة الكشف عن خصائص التفكير العربى الأصيل .

فمهمة الفلسفة الأصيلة هى نقد مذهب لمذهب واستخراج مكنونات

الفكر عن طريق الوقوف موقف المناهض للمذاهب السابقة • الفلسفة لا تتقدم الا على أساس اعتبار المذاهب لحظات أو حلقات من سلسلة طويلة لا تنتهي عند موقف بالذات •

كذلك لا يمكن أن نقف على طبيعة العقل الفلسفي الا في مقام المعارضة والتفنيد • لا يظهر منحى التفكير أو منطق التفكير الا في عمليتي الاستيعاب والمناقشة • وتتكشف مقدرة الفيلسوف على التفكير المبتكر الأصيل خلال الموازنة بين القضايا •

والغزالي ناهض الفكر الفلسفي الذي انتقل الى ثقافة العرب من اليونان • وتعمد الوقوف على قدم المساواة مع أكبر المذاهب شيوعا حينذاك فأبرز القوى الكامنة في عقله الخلاق وحفظ للفكر العربي ينبوع الأصالة الصحيح • ومهما قيل عن المذاهب الفلسفية الأخرى عند العرب فهي لا تبلغ مرتبة فكر الغزالي الشخصي الأصيل •

فتجربة الغزالي تجربة واقعية نابضة بكل معاني الوفاء لتجاربنا في مضمار الثقافة • وهي سابقة تنتظر منا الانماء والاتباع • ولا اعتقد انك تستطيع أن تلزم الباحثين في شتى المجالات بعدم المضي في دراساتهم على النحو الذي يريدون • وفي العادة يجري الباحثون وراء الابحاث التي تستهويهم ويعتقدون في انفسهم القدرة على استخراج مادة ثمينة منها •

ولا نستطيع من ناحية ثانية أن نقول عن الثقافة العربية المعاصرة انها صارت تحمل في ذاتها كل مقومات الفكر وكافة أنواع الدراسات • لانزال في حاجة الى كل ألوان الترجمات وما زلنا في حاجة ماسة الى فتح قلوبنا الى كافة التيارات وما زال القارىء العربي يجد نقصا شديدا في مكتبته ويشعر بأن المثقفين مكلفون بأن يزودوه بكل ما يحتاج •

ولا ينبغي أن ننسى قط اننا لسنا مقيدين بفلسفة للدولة الا في حدود الميثاق وفلسفة الثورة • والميثاق يفتح كل المجالات أمام الابحاث والدراسات التي تعمد الى الخلق والابتكار • كذلك لا ينبغي أن ننسى أن سبيلنا الى الاشتراكية هو سبيل الايمان بالاشتراكيات المتعددة التي تنكرت لها روسيا صراحة بعد سنة ١٩٥٦ • وخطوتنا الاشتراكية لاتخضع نفسها ولا توقف البحث في نطاق بيانات ضيقة • انما هي تطلق الفكر من عقاله لمواجهة التجربة •

واعتقد أن الأمر عندنا لن يلبث أن يتطلب عمليات تنوير علمية • وهذه لن تتم عن طريق اتجاه علمي واحد أو تفكير اشتراكي واحد يحسب

نفسه اولى الاتجاهات بصفة العلمية ولا ادرى مدعاة للهجوم على مذهب كالمنطقية الوضعية من وجهة نظر الاشتراكية العلمية الا اذا كان ثمة ما يدعو الى الهجوم لمجرد الغيرة . والمنطقية الوضعية على الرغم من كل ما يمكن أن نقوله عنها شاركت مشاركة جادة فى ابعاد العقلية السلفية ونحن فى العلم نؤمن أيضا بالسبل المتعددة للعلم وليس ايماننا معلقا بتفسير واحد .

وبأى حق نريد ان نغلق منافذ الفكر ؟ بل بأى حق نسعى الى تسخيف بعض الآراء التى تشيد بأفكار نمت وترعرعت على أيدينا من اجل مالا ادرى كيف أسميه من النظرة الدوجماطيقية الضيقة .

اننا وقد آمنا بالطريق الذى نسير فيه لم نعد نخشى الارتداد . لم نعد نخشى أن تمر بأذهاننا أخطر الأفكار وأكثرها جرأة . والخوف من الأفكار لا يدل على قوتنا . وحينما ننظر فى اعماقنا سنعرف اننا قد بلغنا من الايمان بالاتجاه الذى نسير فيه أكثر مما يظن الكثيرون . ويظهر ارتفاع منسوب ايماننا بالاشتراكية الخاصة ببلادنا من مدى جرأتنا على مواجهة أخبث الأفكار لا من مدى تخوفنا من آراء الآخرين .

واشتراكيتنا تلعب دورا ايجابيا بعد هذا فى حيادها . ولن تلعب دورها الايجابى بتغميض عيونها عما يدور بالعالم أجمع فى أبواب الفكر والثقافة . أن ايجابيتها تستدعى أن نلم الماما كافيا يبعث الوضوح فى نفوسنا . بل نشعر بمسئولية الدور الذى ستقوم به مصر فى الاجيال القادمة حين تصبح مرة أخرى مسرحا لمعترك فكرى عالمى . وتؤدى بهذا رسالتها التى خلقت لها بحكم وضعها وموقعها وعقيدتها فى البناء والتعاون والاخاء . ولن نحرم انفسنا من ثمار الفكر العالمى لأن التجديد الذى نص عليه الميثاق لا يقوم الا بمواجهة المذاهب مواجهة الند للند وبالوقوف على قدم المساواة مع اقوى المفكرين وأعلاهم قدرا . لقد مضى عهد الطريق الواحد يا صديقى وعلينا أن نلائم أنفسنا مع مقتضيات فكرنا الواعى النامى وجذورنا العميقة المتاصلة .

٣ ـ الفلسفة والثورة

هذه الكلمة يجب أن تقال . فهذا الموضوع هو الذى يشغل بال الكثيرين . نحن نواجه الآن رغبة حادة فى استقصاء فرع من فروع الفلسفة لنجعله نموذجا حيا فى التفكير ومثلا واضحا أمام الجموع العربية

المتحركة نحو عالمها الجديد . لا شك أننا جميعا نرغب في أن نرى نوعا من الفلسفة يخترق عقول الناس وأفهامها من أجل التوعية والايمان والاجتماع حول معنويات الحياة . هذا هو أملنا نحن المشتغلين بالفلسفة وهو حاجة طبيعية تلقائيـــة فى نفســيات الأفراد والجماعات من غير المشتغلين بالفلسفة .

لا يعنى هذا بطبيعة الحال أن هناك رغبة فى فرض نوع معين من أنواع الفلسفة على الجماهير العربية المتطلعة الى حياة متكاملة من حيث المعاش والتفكير معا . لا يعنى هذا أننا نود القيام بعملية اختيار لاحدى الفلسفات كيما تصبح فلسفة الجموع وترفض بعد ذلك ما عداها وتقصر الفهم والعمل والتفكير على هـــذه الفلسـفة كما هـــو الحال فى الاتحاد السوفييتى . انما نريد أن نجعل من احدى الفلسفات نوعا من المران العقلى الملائم لطبيعة الفكر العربى ونوعا من الايمان الوجدانى لدى شبابنا المتطور مع وثبات الثورة ونوعا من التجاوب مع جميع أوضاعنا وظروفنا وآمالنا . ولا يعنى انتقاء مثل هذه الفلسفة ان نرفض كافة الفلسفات او ان نعتبرها ذات خطر على تفكيرنا . فهذا افساد لدور الفكر وهـــو حجر على مواد الاشتغال العقلى بالمبادىء والأوليـــات والجوانب المختلفة المتباينة .

نريد اذن أن نقولها واضحة صريحة، ان المشتغلين بالفلسفة يفزعون من هذا التيار الجامح الذى يرغمهم دائما على التفكير فى فلســفة عربية قومية . ان الفلاسفة واصحاب النظر العقلى يذعرون من مطالبة الناس لهم أن يبدعوا فلسفة مصرية أو بيئية . وهم فى الواقع محقون فى اشفاقهم من هذا المطلب لأن الفلسفة علم مثـــل بقية العلوم قد يتفق مع بعض النظرات وقد يختلف عنها ولـــكنه لا يتقيد الا بظروف تطور مفهوماته وكلماته ودوائر اختصاصه . فالفلسفة علم يجمع ما يعجبك وما لا يعجبك فى آن واحد وقد يعلمك الايمان والرفض فى نفس اللحظة . وتقتضى طبيعة الفلسفة نوعا معينا من الاستعداد لدى الافراد من أجل دراستها والاقبال عليها . لا بد من الفة الفاظ الفلسفة واساليبها وطرق التعبير فيها من اجل فهمها . ولهذا اذا قال أحد الناس نريد فلسفة مصرية من اجل تأكيد الايمان والفهم لدى شعوبنا المناضلة كان كمن يضرب الفيلسوف فوق انفه . فالفلسفة تتطلب دراية بالفلسفة عند زاوية خاصة فعلينا أن نقوم فى التو واللحظة بالفصل بين هذه الزاوية الفلسفية التى اخترناهـــا للجموع وبين الفلسفة كعلم له حق البحث والتطور الخاص المنفرد داخل

أروقة النظر والدراسة . والا فعملية الاختيار هنا نوع من القسر الفكرى الذى يخشاه كل فيلسوف والذى يحجم عنه حرصا على أقدس مقدسات العلم الذى يشتغل به وهو الانطلاق والحرية .

علينا ان ندرك اذن مدى خطورة اختيار فلسفة معينة من أجل التمشى مع التطبيقات الثورية . لا يجب أن تكون تلك نهاية الفلسفة كعلم . بل يجب أن تكون تلك الخطوة نوعا من اداء الوظيفة الخالدة التى يقوم بها الفكر عادة حيال الحركات الاجتماعية والسياسية ذات الاصول المنهجية والبذور الروحية . ولا يصح أن تطغى هذه الفلسفة الجديدة المقترحة على أصول المهنة ذاتها كما لا يجوز أن تفسد مفهوم الفلسفة أو أن تخون كرامتها .

وقد صارت المادية الجدلية فلسفة روسيا القومية والسياسية فعصت على جميع مفهومات العلم والسياسة والفلسفة داخل الاتحاد السوفييتى. استطاعت المادية الجدلية أن تحتل المكانة الاولى وأن تقضى على كل أنواع البحث العقلى داخل أروقة الدراسة بالجامعات والهيئات . لم تفسح المجال لأى نوع من أنواع الفلسفة لأن العملية صارت فى يد من لا يعبأ بالفلسفة فى حد ذاتها وانما يهمه أولا وقبل كل شىء حماية المفاهيم القومية التى تنبنى عليها كل أصول الفكر السياسى والاجتماعى .

وصارت الوضعية المنطقية فلسفة الولايات المتحدة الأمريكية . وهى فلسفة امريكا الشعبية التى تقارب بين مفاهيم الدولة العملية فى السياسة وفى الصناعة وفى الحكم وبين وسائل التعامل الفكرى بين الأفراد . ولكن هذا النوع من الفلسفة لم يطغ طغيانا كاملا على مجالات البحث الأخرى الا من حيث ذيوعه وشعبيته . أما أساليب البحث والنظر والاشتغال بالفلسفة فهى غير مقيدة أو محدودة تحديدا قاطعا بواسطة ما تفرضه الوضعية المنطقية . وهذه الوضعية المنطقية لا تعادى العلم بل تحرص على تأديته وانجاحه مع ربطه بالاحتياجات العامة ووسائل التحقيق الفعلى للنظريات المأخوذ بها . ولكنها لا تروق المشتغلين بالفلسفة على نحو ما تنادى أصولها وحقيقتها فى نظرهم . وعلى الرغم من ذلك فهى لا تحمل طابع الفكر القومى ولا تحتاج الى فرض أنواع من أساليب حمايتها وحفظها على نحو ما تفعل المادية الجدلية .

والواقع أن المادية الجدلية والوضعية المنطقية كلاهما يمثل تيارا مضاديا للفلسفة بأصولها العلمية الحقيقية . فالمادية الجدلية ترتبط بمفهومات معينة ليست من الصحة فى شىء كما تضع الوضعية المنطقية

شروطا خاصة لا يجوز التفكير على غير منوالها . وهاتان الفلسفتان تشيعان الرعب والبغض فى نفوس الفلاسفة . ولكن لا مانع من وجهة نظر الفلاسفة الخلص أن تترك هذه الفلسفات فى دائرة اختصاصها بالنسبة الى الجموع البشرية المتلاصقة داخل اطار المعاملات . ليس ما يمنع فعلا أن تكون هذه الفلسفات بمثابة طراز للفكر داخل نطاق الجماعات غير المتخصصة التى لا تطلب بحثا خالصا والتى لا يمكن أن نطلب اليها أكثر من هذه التحديدات الشعبية المفيدة التى تنظم الفكر مع العمل وتجعل مطالب الروح فى اتساق مع مقتضيات الواقع الفعلى . هذه الفلسفات اذن منتهية مكتملة بينما الفلسفة الحقيقية لا تكتمل ولا تنتهى . وهذه الفلسفات رافضة لما عداها ، منكرة لكل فلسفة سواها ، بينما لا يجمد الفكر قط عند وضع ولا تحده شروط أو قواعد . وهذه الفلسفات لا تحتاج الى تمعن أو فحص دقيقين بينما ترفض الفلسفة الخالصة أن تكون نوعا من الأداء الوظيفى لاحتياجات مباشرة أو عملية .

فالفكر يمتد الى آفاق لا تمليها الاحتياجات المباشرة . وأخطر شىء هو أن نجعل هذه الفلسفات بمثابة القيم على كل ضروب الاشتغال بالفكر والتعامل النظرى . فهذه المرحلة البدائية قد اجتازها الفكر منذ كان لا يزال يشرع فى ملامسة الواقع والاقتراب من مظاهر المعاش اليومى . ولا شك أنها صارت أقرب الى ضرورات الأوضاع اليومية . فالانسان لا يحتاج الى الفكر الا بقدر ما يتحسس احتياجاته داخل نطاق الواقع المحدود . ولكن هذه البدائية فى التفكير لا تعدو أن تكون ظاهرة قريبة الشبه لكل ما يجرى فى مجالات الفن والأدب والصناعة . لقد صارت الانسانية ذات نزوع طبيعى نحو البدائية كأنما تستعيد انتعاشها بالتجربة السالفة . وهذا هو ما يحصل بالفعل فى كافة المجالات .

بيد أننا نخشى اختيار فلسفة شعبية تصبح وسيلة لتهديد الفكر ونخشى أن تطغى فلسفة الجموع وفلسفة الكيان القومى والروحى على وسائل العلم والبحث المتمرين . ويكفينا أن نرى الاتحاد السوفييتى يفكر بعقلية محددة ، ونرى الولايات المتحدة تغط فى سبات العلم المرتبط بالألفاظ ذات الدلالة المحسوسة . ونحن نشعر ببوادر هذه النزعات لدينا حينما نرى بعض الناس يتهم نوعا من الفلسفات بأنه غير اشتراكى . فهذا هو سبيل احتكار طائفة معينة لأبواب الفكر واستخدام التهديد كوسيلة للعنت فى مجالات الفلسفة .

واذا جاز لنا أن نتهم بعض الفلسفات بأنها غير اشتراكية فلابد أن

ينسحب اهتامنا ذلك على حساب التفاضل والتكامل الذى تقوم الجـامعات والمدارس بتعليمه ، فالتفاضل والتكامل ليس من علوم الاشتراكية وعلى ذلك ينبغي أن نوقف تدريسها في جامعاتنا وشرحها في الكتب التي تصدرها مطابعنا . ذلك ان الفلسفة لا تقل علمية واستقلالا عن حساب التفاضل والتكامل .

واذا كان هناك جزء من الفلسفة يختص بالمفاهيم والعقائد الشعبية فليس معنى ذلك أن مهمة الفلسفة كلهـا هى ذلك العمل وحده . وقد تخدم الفلسفة الاشتراكية من أحد جوانبها وهى تفعل ذلك بلا أدنى شك . ولكن ليس كل ما فى الفلسفة من مواد هو من مستلزمات علم الاشتراكية . كما هو الأمر فى علوم الهندسة . ليست كل هذه العلوم الهندسـية مسخرة لبناء المنازل . فاذا قلت فى مهمة الهندسة الأولى هى بنـاء المنازل كنت مخطئا واذا قلت ان مهمة الفلسفة الوحيدة هى اقامة المفاهيم والعقائد كنت إيضا مخطئا . والا فما وضع الدين ؟

بقى ان نشير هنا الى أن بعض الناس يتهم المذهب الوجودى بأنه غير اشتراكى . وهو يشير الى الوجودية فى غير قليل من الازدراء وأنا ما ازال اصر على موقفى فى الاستناد الى الفلسفة الوجودية المستمدة من الظاهريات وهى وجودية أخرى غير تلك التى يستمدها الدكتور عبد الرحمن بدوى من كير كجار . ويبتر ان نقاد هذا الخط الفلسفى يجهلون أى شىء عن تطورات الفكر المعاصر . فالوجودية هى الفلسفة الاشتراكية الحديثة التى التهمت الشيوعية وجعلتها طرفا من قضاياها ، وهى فى ذلك تؤدى عملا شبيها بما عملته نظرية النسبية فى فزياء نيوتن . ان النسبية التى جاء بها اينشتين لم تعارض فزياء نيوتن وانما ضمتها الى كيانهـا وجعلتها بعضا من تفسيرها . وكذلك لم يعارض سارتر الشيوعية وانما جعلها جزءا من بناء الوجودية الاشتراكية كما تمثلت فى كتابه عن نقد العقل الديالكتيكى .

لقد ظل سارتر يهادن الشيوعيين زمنا طويلا ويسعى لأن ينضمون اليهم ولكنهم كانوا دائما يشعرون بالخطر الذى يكمن فى تيارات فكره على الأصول الماركسـية . ولهذا تجنبوا اعتباره شيوعيا الى ان أظهـر كتابه الأخير وأعطى تفسيرات اشتراكية مستحدثة لكل اليسار الفلسفى . ونقاد المذاهب الفلسفية عندنا يوجهون اتهاماتهم اليها وهم لا يعلمون أن الوجودية الاشتراكية قد ابتلعت الشيوعية ابتلاعا وأن الوجودية عادت الى تمثيل الاشتراكيات العالمية أصدق تمثيل .

لا بد أن يستيقظ اصحابنا الذين ما زالوا يغطون فى النوم • لقد أعاد سارتر الى الديالكتيك فاعليته ومعقوليته من ذاته • وبذلك يكون سارتر قد أعاد الى الديالكتيك كل أصوله وأوضاعه الحقيقية فى ارتباطه بالكيان البشرى • وظن ماركس ان الديالكتيك كان مقلوبا لدى هيجل وانه هو الذى قومه وعدله • ولكن سارتر هذا الطفل الرجيم قد أقحم نفسه فى الميدان لاستنقاذ الديالكتيـــك من المفاهيم الماركســـية المغلقة وافساح المجال أمام معقوليته المستمدة من ذاته • فاستطاع ســـارتر ان يجعل من الشيوعية احد أبواب نظريته الاشتراكية وأن يحيلها الى مجرد رأى داخل نظريته العامة •

وعندما تقترب ثورتنا من حقائق الوضع الاشتراكى المعاصر سترى ان احدث النظريات التى تحتاج الى تقريب والى تعبئة شعبية والى امتزاج بالمعنويات القومية هى تلك التى تستخرج المعنى الانسانى من سارتر • وعندما تحتاج الى كيان روحى مسائد لعقائدنا الفكرية الموازنة للاطار المادى وفقا لطبيعة بلادنا ستجده بلا شك فى ثنايا نظرية الوجود الارادى للعقاد • وبين هاتين الفلسفتين بوجهيهما الروحى والمادى ستحصل على جانبى القومية الثورية • بتضمين هاتين الفلسفتين كل منهما فى الأخرى مع التبسيط الشعبى والتقريب الذهنى من الانسانية العربية تحصـــل على الفلسفة التى تلتقى مع الثورة ••• والله أعلم •

٤ ـ الوجودية الاشتراكية ومؤدياتها فى الفكر والواقع

تعتمد الوجودية المعاصرة على مبادىء أساسية وعلى مفاهيم خاصة• تقوم الوجودية على فكرة الايمان بالقيمة العليا للوجود الانسانى ممثلا فى الفرد • تؤكد الوجودية ان وجود الانســـان الفرد هو أكبر قيمة داخل الوجود الجماعى وفى اطار الموجـــودات المادية • ولا ينبغى أن تنسينا احتياجاتنا وضرورات التكوين الجماعى أهمية الكيان الفردى داخل الحياة العامة المشتركة • الوجود أساسا وجود ـ داخل ـ العالم ووجود ـ مع ـ الآخرين ووجود ـ فى ـ ذاته • ولكنه مع هذا كله وجود يختص بالفرد ويتعلق بحياة الانسان القائمة بنفسها •

ومعنى هذا ان الوجودية لا تريد أن تخدع الانسان عن نفسه ولا أن تشغله عن ذاته • لان الوجودية هى الفلسفة التى تضع الوجود الفردى

قبل كل حقيقة أخرى وتفترض الكيان الفردى كأساس مبدئى لتفسير كل مظاهر الموجودات الماثلة . أو لعلها لا تفسر شيئا بقدر ما تسعى لتقرير وضع حقيقى قائم وهو أن الوجود الذاتى هو أغلى وأثمن جوهر داخل اطار الانسانية وفى معاشنا الارضى . فمن المسلم به ومن المعقول أيضا ان وجود الانسان الفردى هو أصل كل شىء فى الحياة الحاضرة . كل شىء يبدأ بالوجود الفردى . ولهذا لا ينبغى أن تأتى أية فلسفة فتنسينا هذه البذرة الوجودية الاولى أو هذه اللبنة الاولى فى بناء الانسانية والموجودات والمجتمع . لا ينبغى أن تتجه الفلسفات الى المادية أو الى الروحية أو الى المثالية أو الى الوضعية قبل أن تمر بالوجودية .

فاذا كانت المادية تضع المادة فوق كل اعتبار واذا كانت الروحية تجعل الروح فوق كل تقدير واذا كانت المثالية تفسر كل شىء ابتداء من عالم المثل واذا كانت الوضعية تفترض الأوضاع القائمة بالفعل كأساس فكرى لتفسير كل الحقائق ... اذا كان هذا هو شأن كل هذه المذاهب.. فهذه الوجودية تضع الوجود كحقيقة وكقيمة وكمبدأ افتراضى فوق كل اعتبار آخر . انها تسعى الى عدم تخطى هذه العتبة الاصلية .. انها لا تقيم الخطوط متجاوزة النقاط . بل تسعى بالنقطة حتى يتم لها اقامة الخطوط . لابد أن تمر بالنقطة سواء كفرض أو كحقيقة أو كشىء من أجل الامتداد بهسا نحو الخطوط . قد نتعامل فى الاشكال والهيئات ناسين النقطة ولكنها لن تزول تماما من ادراكنا ولا بد أن نعود فنذكرها من حين الى حين كى نتمالك أنفسنا ونتماسك بين ايدينا الاشكال والصور والهيئات .

ويعد وجود الذات الفردية أساسيا لدى الكائن الحى وفى كل ظواهر الوجود فيما بعد . يعد وجود الذات بالنسبة الى الموجودات وظواهر الوجود العامة كالنقطة بالنسبة الى الخطوط والاشكال . وهذا يدعونا الى الالتفات أولا وقبل كل شىء الى هذا الوجود الذاتى حتى نتمكن من المضى قدما فى كل التفاسير على ضوء حقائق الذات الفردية الواعية . وباختصار تقول ان الوجودية لا تضحى بالوجود الفردى فى سبيل تجسيم اجتماعى ولو ان الهدف الاول والاخير هو التكوين الجماعى نفسه . الوجودية لا تتخطى الفرد وهى تنشد تهيئة التكوين الجماعى كما لو لم يتخط المصور حقيقة النقطة وهو يسعى لعمل التكوين التخطيطى للوحاته . والوجودى يصل الى أهدافه متسللا عن طريق الافراد كما يصل المهندس الى وضع خطوطه ابتداء من التسليم بالنقطة .

وللذات الفردية عيوب بل لا يمكن أن يتجاهل الباحث كل مايتخلل الوعى الانسانى الفردى من آفات • ولكن مع ذلك لا يمكن التضحية به لأن أى تضـحية بالوجود الفردى هى افسـاد وتضليل وتزييف لمعنى الوجود الجماعى • لا يبرر الوجود الجمـاعى استهلاك الافراد استهلاكا خاليا من المضمون الانسانى • لا بد أن يكون استخدام الانسـان داخل اطار الجماعة محددا بأهداف انسانية محضة • ولا بد أن تتحقق كرامة الافراد من أجل تأسيس كيان اجتماعى مطبوع بطابع الانسان • اذ أن أى اخلال بكرامة الافراد يؤدى الى اقامة مجتمع من المجتمعات الضالة الغريبة •

وهذا هو ما لا يدركه اصحاب المفـاهيم • انهم يتصورون أن أى مجتمع هو كأى مجتمع • انهم لا يفرقون بين التـكوينات الجمـاعية ويحسبونها بحساب يتلاءم مع تفكيرهم ومع عقـائدهم دون حقيقة الكيان الاجتماعى ذاته • ما هو المجتمع المنشود الذى يمثل كيانا آدميا بشريا ؟ هذه مسالة يصـعب تحـديدها تحديدا صارما • ولـكن من المؤكد أن التكوينات الجماعية الفاسدة سريعة الظهور ومتعددة فى اقطار شتى من العـالم • فالتكوين الاجتماعى ينبغى أن يحمل بالضرورة طابع الانسان والا كانت كل ضغوطه على الافراد ذات أثر ضار فضلا عن أنها ستؤدى الى اعدام الفرد • المجتمع غير السليم هو المجتمع الذى تنمحى فيه كيـانات الافراد انمحاء ضارا بالافراد وبالجماعات •

لا شك أن المجتمع شىء آخر سوى السـلامة • ولا شك أن بعض عوامل الانذار الداخلى فى التفاعل الاجتماعى قد تؤدى الى فائدة اجتماعية اكبر • قد يتحقق للناس الكيان الاجتماعى بعنـاصر غير سليمة أو غير صحيحة او غير جازمة • ولـكن قد يحمل ذلك الكيان الاجتماعى طابع الانسانية الصحيحة على الرغم من ذلك كله • وهذا شبيه بما يجرى فى الخطوط والاشكال الهندسية • لانك لا تستطيع أن تقـدر النقط داخل الخطوط تقديرا كميا متساويا شاملا أو تقديرا كيفيا متطابقا • ومع ذلك فالمهندس يعمد الى اقامة الخطوط مستعينا بهذه النقاط بكل ما فيها من عيوب وآفات ووهمية وعدم تحدد •

الوجود الفردى اذن وجـود ضرورى لانه مصـدر الوعى والتـكوين والتسـول والنظام فى الكيان الاجتمـاعى باكمله • ولا بد من الاعتراف والتسليم به فى كل مقتضياته التى لا تخضع لتحديد قاطع • وليس من طبيعة المفـاهيم أن تخضـع لنظريات غير نظريات التوضيح والتفسـير للأغراض التى تخدمها • ولهذا تتجاوز هذه المفاهيم كل حقائق الفرد بما

فيها من تفصيلات وبكل ما تتسم به من الميوعة والانزواء من أجل التحقيق المكامل للأهداف المنشودة التى يسخر الافراد فى سبيلها . وتكمن المشكلة بأكملها فى درجة انسانية استخدام الافراد التى تتبعها الجماعة وتتوقف عليها انسانية الجماعة او عدم انسانيتها .

فمثلا يمكن القول بأن الدولة الرومانية كانت تهدف الى انسنة وضع الأسرى والرقيق بتشغيلهم . ويمكن أيضا القول بأن الصناعة الحديثة التى تعتمد على الرقابة والمواصلة لحركات بعينها هى طريق تحرر العمال لاكتشافهم الحرية داخل تجربة الصلابة وخلال عملية مباشرة الآلات . والمهم هو درجة الانسانية التى تتحقق فى المجتمع خلال الطابع الذى يفرضه الفرد نفسه على هذا المجتمع .

لذلك كان ينبغى أن تلتفت الاشتراكية الوجودية الى عنصر الذهنية داخل العصب الذى تتكون منه الجماعة . ولم يتكشف عنصر الذهنية الا خلال الحركة الارتدادية للتجربة النقدية . فهذه الحركة هى التى أدت الى اكتشاف عنصر الذهنية داخل الابنية الصلبة وفى صميم العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) التى تربط أشكال التعدد الفاعل المختلفة فيما بينها . ولأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تبلغ مشكلة الشمول الكلى بغير مشتمل كلى وأن تتوصل من ثم الى أسس هذا الشمول الكلى نفسها ... أى امكنها ان تضع يدها على محركات هذا الشمول الكلى وعلى اتجاهه غير الدورى عن طريق البحث فى شروط ذهنية النتائج وآثارها ومعالمها التاريخية .

أو بعبارة أخرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تلمس عناصر الذهنية السارية فى عصب المجتمع وأن تكتشف بداخل الشمول الكلى القائم بلا وعاء شامل أو سند كلى . استطاعت الوجودية الاشتراكية ذلك بعد أن فحصت آثار المجتمعات الزائلة ونتائج الحضارات المنقضية ووضعت يدها على مؤديات المفاهيم الاجتماعية وأنظمة الحكم المختلفة . اذ أنها استطاعت بذلك كله أن تبلغ مشكلة الشمول الكلى القائم فى المجتمع بغير شامل وبغير اطار اجتماعى مسانده للكلية . وهذا ادعى لوضوح الذهنية التى تقوم مقام الاعصاب والشرايين داخل الكيان الاجتماعى .

ومعنى هذا مرة ثالثة أن الاشتراكية الوجودية ارتدت نحو الابنية الصورية الاولية داخل المجتمعات لكى تحدد أسسا جدلية (ديالكتيكية) جديدة للعلوم البشرية الاصلية . وهذا هو ما نحاول اليوم أن ننظر فيه

لاحداث التغيير الجوهرى الضرورى فى كل نظرة اجتماعية تتغاضى عن مآسى الافراد والاقليات فى سبيل انشاء كل شامل أو من أجل حماية مصالح العدد الاكبر .

ولا شك ان هذه النظرة الجديدة الى الوجود الانسانى استدعت فحص قدرات المجتمع على استخدام الادوات والانتفاع بها من أجل تسخير الامكانيات الانتاجية لمنافع الانسان . تطلب الامر التدقيق فى أمر ما تسميه بالبراكسيس أى الفاعلية الذاتية وينطوى تسخير الحقائق المادية على احتواء الشيء الذى لا حياة فيه داخل مشروع كلى يفرض على هذا الشيء وحدة شبه عضوية . ومعنى هذا ان هذه الوحدة هى معلا وحدة الكل ولكنها تبقى رغم ذلك اجتماعية من جهة وانسانية من جهة أخرى ولا تصبح فى ذاتها الأبنية الخارجية التى تنشيء عالم الجسميات . وبقاء الوحدة متوقف بالعكس على فاعلية المادة. ولكن بما ان هذه الوحدة لاتعدو أن تكون سوى انعكاس سلبى لتسخير الحقيقة المادية ... وبما أن تسخير الحقيقة المادية لا يتأدى الا بمشروع انسانى يخضع لظروف محددة ولاستخدام أدوات معينة وفى مجتمع تاريخى على درجة معينة من النمو . فان ما ينتج عن هذا التسخير يعكس المجموعة باكملها وان كان يعكسها سلبا لا ايجابا . بمعنى ان الشيء الناتج هو ذو الدلالة أو هو صاحب الدلالة بينما الانسان فى هذه الحالة يكون هو المدلول . والواقع فى هذه الحالة ان الأداة المستخدمة تستمد دلالتها من العمل البشرى بينما لا يستطيع الانسان الا أن يؤدى دلالة ما يعرفه فقط .

وعلى نحو من الأنحاء يمكن أن يقال اذن ان الادوات المستخدمة تعكس الى الافراد معارفهم الخاصة بهم . واذا نظرنا فى انتاج أحد مصانع المواسير مثلا يمكننا أن نرى فى تشكيل وفى تنويع المواسير خبرة الانسان نفسه ومعرفته بطرق صناعة المواسير واحتياجات المعيشة المدنية فى المجتمع القائم وأساليب العيش التى تحتاج لمثل هذه العينات . فالانسان يفرض طابعه على الحقيقة المادية عند تسخيرها . وهذا من شأنه أن يدعونا الى اكتشاف علاقة الدلالة المادية فى تأثيرها على الكيان البشرى بالكون باكمله .

ومن ثم يمكن استخلاص دوائر الحياة الانسانية ذاتها وامكانيات الفرد من تشكيلات المادة وتطبيقاتها . ولذلك فالحياة العملية والانتاج الصناعى من شأنهما أن يكشفا طابع المجتمع ومقدار الاصالة فى مجموعاته ومقدار التطور الذى يشمل أفراده . فتسخير الحقيقة المادية من شأنه أن

يكشف عن الطابع النفعي للانسان وعن مدى التحرر الذي يلمسه الفرد عند تحقيق فاعليته ومسئوليته وكرامته .

الوجـود الفردي اذن أصـيل وضروري حتى وان كان مسـتخدما استخداما وظيفيا . وملامح الاغتراب التي يتميز بها الوجود الفردي والتي سبقت الاشارة اليها ليست ها هنا سوى مظهر . هذه هي النقطة الاولى التي ينبغي تأكيدها فيما يتعلق بعيوب الانفراد والابتعـاد والعزلة التي يهاجم بها الماركسيون كل نظرية وجدانية أصيلة في الديالكتيك المخالف للديالكتيك الجماعي القـائم على انكار الفردية والعقل . ليس الاغتراب سوى مظهر خارجي لطبيعة أساسية خاصة بالانسان . أما الفعل فيشمو ابتداء من قوة مشتركة نحو هدف مشترك . واللحظة الاساسية التي تميز تحقيق القوة وتميز جعل تسخير الحقائق المادية موضوعا كأي موضوع هي اللحظة الخاصة بالمباشرة العملية الحرة للفرد . ولكن تحدد هذه المباشرة العملية الحرة للفرد ذاتها كواسطة عابرة بين القوة المشتركة وبين الهدف المشترك . وعندما تكون المباشرة العملية الحرة للفرد بصدد تحقيق ذاتها في الشيء الموضوعي فهي عندئذ لا تكتفي بالغاء نفسها كفعل عضوي في صالح الموضوعية المشتركة وهي تكتمل وانما يؤدي هذا الالغاء ـ لصالح ـ الموضوعية الى اكتشـاف المباشرة العملية الحرة الخاصة بالفرد لتسخير الحقائق المادية تسخيرا مشتركا . هذا علما بأن الموضوعية المشتركة ذاتها ليست في حقيقة الامر سوى تحقيق الاهداف .

أما النقطة الثانية التي لا تلبث أن تتحقق منهـا ها هنا فهي أن الاعتماد الكبير على الجزمية الكلية أو الحتمية العامة يعرض الافراد لالغاء كل مقاومة للواقع . لا شك ان الايمان القوي بالحتمية المطلقة في تطورات المادة وأحداث التاريخ من شأنها أن تلغي رغبات الافراد في تغيير الواقع وأن تدفع الجميع الى التسليم بتقلبات الظروف والاحداث .

ومن الممتع بهذا الصدد أن نجد اثنين من المفكرين يلتقيان عند هذه النقطة ، وكتب العقاد في سنة ١٩٤٢ (مجلة الرسالة ـ العدد ٥٠٩ في ٥ ابريل سنة ١٩٤٣) مقـالا عن الفرد والدولة يقول فيه : « ان تغليب الشئون الاقتصادية أو تغليب الدوافع المادية على دوافع الحياة في الافراد هو في الواقع قدرية جديدة يلجأ اليهـا العاجزون في زماننـا هربا من التبعية . ولكننا نأخذ دائما بمقياس واحد من مقاييس التقدم الانساني وهو مقياس المسئولية واحتمال التبعة . فاحتمـال التبعـات هو مناط التقدم المستطاع .

« ومعنى ذلك ان التقدم هو الاعتراف بالفرد والاعتراف بشأنه فى المجتمع والخروج به من ربقة القـدرية التى تفرش سلطانا يستغرقه ويطويه » .

وجاء المفكر الثانى سارتر ليقول نفس الرأى فى مقاله عن المادية والثورة سنة ١٩٤٥ وهو المقال الذى نشره بالجزء الاول من كتابه عن الاوضاع (١) حيث يقول : « يجب ان نلاحظ ان الالتصاق الضيق جدا بالجزمية الكلية يجازف بالغاء كل مقاومة للواقع . وقد حصلت على برهان بهذا الشأن خلال محادثة مع السيد جارودى ورفيقين آخرين . اذ قال السيد جارودى ان ثمة علما للتاريخ وتسلسل الوقائع حتمى صارم ومن ثم فالنتائج أكيدة . وعلى عكس الواقعية الثورية التى تقول بأن الحصول على أقل النتائج يتطلب العناء وسط اسوأ الشكوك وعدم اليقين .. تؤدى الاسطورة المادية الى اطمئنان بعض الارواح اطمئنانا عميقا فيما يتعلق بعاقبة جهودهم . فهم يظنون أنهم لا يستطيعون الا ينجحوا . فالتاريخ علم ونتائجه مكتوبة ولا تنقص الا قراءتها . وهذا الموقف هروب بأوضح المعانى . لقد قلب الثورى الاساطير البورجوازية وشرعت الطبقة العاملة خلال الف من التقلبات .. من الاعتداءات والتراجعات .. من الانتصارات والهزائم فى تجسيد مصيرها الخـاص داخل الحرية وداخل القلق . أما أمثال جارودى فيشعرون بالخوف . ليس ما يبحثون عنه فى الشيوعية هو التحرر وانما تقوية النظام . ولا يخشون شـيئا بقدر ما يخشون الحرية . وقد تخلوا عن القيم القبلية الخاصة بالطبقة التى يمثلون نتاجها كيما يعثروا على قبليات المعرفة وسبل التاريخ المخططة سلفا .. فلامجازفة ولا تخوف .. كل شىء مأمون والنتائج مضمونة . وفى لحة تختفى الحقيقة ويغدو التاريخ لا شىء سوى الفكرة النامية . ويشعر السيد جارودى داخل هذه الفكرة بأنه فى أمان » .

وهذا هو ما عبر عنه العقاد باسم القدرية الذى خلعه على هذا الموقف المستند الى اللزوم والضرورة فى حتمية الوقائع المادية وأحداث التاريخ . وقال سارتر أيضا فى نفس هذه المقالة ما أشار اليه العقاد من أن المادية ليست بالضرورة ثورية الاتجاه وليست بالضرورة أيضا علمية الاتجاه .

---

(١) جان بول سارتر : المادية والثورة من ترجمة عبد الفتاح الديدى ونشر دار الآداب بيروت .

٥ ـ فلسفة العقاد بين العقل والدين

لن أحاول أن أتقدم الى مجالات الفلسفة الوعرة من أجل الكشف عن مقومات التفكير العقادى . ولن أوغل فى نطاق العقيدة وعلم الكلام الاسلاميين حتى اتقصى بذور الاتجاهات الروحية لدى فيلسوفنا العربى . ولكننى سألمس كل ذلك لمسات لا تفسد الأصول ولا تضيع معالم الفلسفات القديمة من ناحية ولا تؤدى من ناحية أخرى الى الاكثار من المصطلحات الغريبة التى قد تنفر غير المتخصصين فى الفلسفة من الموضوع .

والفلسفة علم يبحث فى ظواهر الوجود ويوضح معالم الأشياء وينظر فى الزمان والمكان والعلية . واذا كان العلماء قد اكتفوا دائما بتقرير كل ما يجرى فى الحياة فانهم لم يكفوا قط عن دفع الفلاسفة الى الانشغال بدلالات الأمور والى السعى لوضع تفاسير عن كل مايحدث فى نطاق الوجود . فالعلماء قد اختاروا جانب الأمان فى تقرير الأحداث والوقائع وأخلوا مجال التفاسير للفلاسفة .

وقد يبلغ المفكر مرحلة الحكمة أو مرحلة التجديف على قدر استعداده من المران العقلى والقياس المنطقى ولكنه لا يبلغ درجة الفلسفة الا اذا اصطنع أسلوب الفلاسفة وأخضع نفسه لمقاييسهم وخاض مثلهم فى اشاراتهم وتوصل الى مرتبة الاحساس بمعنوياتهم .

وقد يكتفى المفكر بان يتابع شئون المعاش معتمدا على قوة المنطق وصلابته وبأن يزاول حرفة العمل العقلى فى المسائل العادية ولكنه لا يطلق عليه اسم الفيلسوف الا اذا اتخذ من كلام الفلاسفة مقودا للتعرف على الحقائق والوقائع وسلم بمنطقهم فى الاستناد الى قيمهم ومفاهيمهم لا من حيث هى زاد للحكم والمواعظ وانما من حيث هى منهج وخطة فى التحقيق والأداء .

فالفيلسوف لا يصبح فيلسوفا الا اذا استطاع أن يتشرب روح الفلسفة وطرائقها فى التعبير من ناحية وان يقدر الرأى قدره وان يعرف للفكرة خطورتها وان يعترف فيما بينه وبين نفسه بمهام النظر العقلى واهميته من ناحية أخرى . الفلسفة ميدان مفتوح امام الجميع يمكن أن يدرج اليه كل مشتغل بالفكر على شرط أن يمر بكل أنواع المران الذى يقتضيه التعبير السليم وعلى شرط أن يحمل فى ذوقه وحسه مسئولية الرأى . الفارق بين الفيلسوف وبين سواه هو أن الفيلسوف

يتنبه دائما الى مسئولية حمل الفكرة والنطق بالرای ، وهاتان الناحيتان فی رأيی متوافرتان فی شخص العقاد وان لم تتوافر له شهادات الجامعات التی توافرت لسواه ولم يعرف مع ذلك للرأی قدرا ولا للقيم وزنا ، ولا أود ان اعقد هيهنا اطرافا من الموازنات التی يعرفها المتأمل بمجرد التلميح ولا حاجة به الى تذكير مفصل .

وقد تعرض العقاد هو نفسه لمثل موقفی هذا حين اراد أن ينظر فيما اذا كان من الممكن ادخال اسم الغزالی بين الفلاسفة الخلص أم لا ، فقد درج اصحاب التواريخ الفلسفية لرجال الاسلام على ان يبدءوا الفلسفة الاسلامية بالكندی وان يقرنوا أسماء ابن سينا والفارابی وابن رشد وابن باجه بين هؤلاء الرجال دون اسم الغزالی نفسه . والمشكلة تحتاج ولا شك الى اعادة نظر العقاد فی الأمر حين يتطلع الى وضع الغزالی فی درجة فلسفية أعلى من هؤلاء جميعا ، فهو مطالب أولا بتحديد موقف الفيلسوف وطبيعته ومهمته من أجل ادراج اسم الغزالی بين الفلاسفة الخلص . كذلك يطالب العقاد بتقدير الغزالی تقديرا يتناسب مع محاولة وضعه بين أصحاب النظر العقلی الخالص ، لابد من القاء اضواء معينة على شخصية الغزالی وفكره حتى يصبح الامام الغزالی فيلسوفا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان .

ونحن لا نود بطبيعة الحال ان نطيل فی استعراض المشاكل المتعلقة بالفلسفة الاسلامية عموما . فهذا لا يهمنا الا بقدر ما يؤدی الأمر الى ادخال العقاد فی زمرة الفلاسفة الذين يتابعهم والذين نعترف بكيانهم الفلسفی ، ومن الأمور المكررة المعادة ان فلاسفة الاسلام الاقدمين ليسوا افضل ما يمثل العقل العربی وان من علماء الكلام ورجال الفقه ومشرعی العقيدة من يبلغ مستوى اعلى من المستوى الذی بلغه الفلاسفة الأصلاء فی التقدير الفلسفی ، وقد اخذ بهذا الرأی الشيخ مصطفى عبد الرازق ولفيف كبير من مفكری ومؤرخی وشراح الفلسفة الاسلامية من الغربيين . ولا شك ان العقاد قد واجه مثل هذه المعضلة عندما تصدى للكتابة عن الغزالی كفيلسوف . فاراد أن يعبر عن مدى ادراك الغزالی لجملة من اشكالات الفلسفة على المستوى الفلسفی المحض ، بل اراد أن يلفت نظر الجميع الى أن الغزالی قد بز معظم المشتغلين بالفلسفة فی قدرته على القاء اضواء خاصة على معالم الفكر ومعضلاته مما لم يعرفه الفلاسفة الخلص انفسهم .

والواقع اننا لو دققنا النظر لوجدنا الغزالى من أهم من أضاف الى الميتافيزيقا وعلوم ما وراء الطبيعة اضافات جادة مبتكرة بالنسبة الى عصره وبالنسبة الى التطورات التى شملت تاريخ الفكر البشرى عامة . ويحاول العقاد اثبات ذلك عن طريق ثلاث خطوات :

أولاها أن الغزالى قد اكتملت له أداة الفلسفة ، بل انه لم تكتمل له اداة قط كما كملت له اداة الفلسفة . وهذا تعبير دقيق وخطير معا فيما يتعلق بشخص الغزالى . ومعناه أن الغزالى الفيلسوف قد تفوق على الغزالى المتصوف وعلى الغزالى الامام الدينى . ولو لا شبهة الفلسفة فى عصره بالمعنى الذى تواضعوا عليه آنذاك لبقى فى هذا الميدان نفسه مستقلا عن اهتمامات الدين .

وثانية هذه الخطوات هى أن العقاد قد أقر ملكة الغزالى فى التفلسف وفى بحث المسائل من الوجهة الفلسفية . وقال ان دلائل هذه الملكة ظاهرة بينة فى منهج الغزالى الذى توخاه كلما عرض لمسألة من مسائل ما وراء الطبيعة . وتتلخص هذه الدلائل فى حسن الفهم للمسائل المجردة أو المفارقة على حد تعبير الفلاسفة العرب الأقدمين وفى القدرة على تجريد الذهن من قيود المألوف .

وثالثة هذه الخطوات هى اثبات القرابة بين السليقة الصوفية والسليقة الفلسفية . وقد يظن أن طبيعة التصوف وطبيعة الفلسفة لا تتلاقيان . ولكن هذا غير صحيح فى نوع معين من التصوف وهو الذى يقوم أساسا على التأمل الطويل والبحث العويص حتى يذهب بالفكر الى غاية أشواطه ويلاقى بعد ذلك بين حدود الفكر وحدود الالهام . ويقول استاذنا العقاد : أن هذا التصوف مدد للفلسفة يتمم لها أداتها ولا ينقصها ووسيلة ناجعة للتغلب على الذاتية أو « الانانية » فضلا عن المألوفات التى تلصق بالذات وتحصر الانسان فيما هو فيه .

والواقع كما نعلم جميعا أن فلاسفة الاسلام قد شغلوا انفسهم طول الوقت بمشكلة التوفيق بين العقل وبين العقيدة أو بين الفلسفة وبين الدين . لقد خص فلاسفة الاسلام هذا الجانب بقسط كبير من فكرهم وأدلى فيه كل منهم بدلوه . وليست هذه النظرات التوفيقية بالشيء الممتع حقا من وجهة نظر فلسفات اليوم . فهذه كلها مواقف تعسفية يضيق المرء فيها بروح التزييف واساءة الفهم أصلا للمشكلة . وقلما يشغل مفكر حديث الرأى والنظارة نفسه بمراجعة امثال هذه التوفيقات على أساس الاختلاف الغائى والمنهجى فى كل من الدين

والفلسفة . فالدين لا يهدف الى ما تهدف اليه الفلسفة ولا يشق نفس الطريق العملى فى الاثبات والتدليل . والدين يقصد الى توكيد العقيدة فى الانسان بينما تتوافق الفلسفة فى مواقفها مع العلوم المعرفية. وقد تتلامس جوانب فى الدين مع جوانب فى الفلسفة ولكن هذا التلامس لا يعنى أكثر من تلامس محيطى دائرتين منفصلتين موضوعا ومختلفتين شكلا .

والمتدين عادة لا يحتاج الى الفلسفة لانه يسقط من اعتباراته أشياء كثيرة من بينها الاهتمام بالمؤديات العقلية والعملية لاحاسيسه الوجدانية . ولكن الفلسفة احتاجت زمنا طويلا الى الدين حيثما كان الدين أقدر على الاستجابة لما لا تجرؤ الفلسفات على تناوله من أمور الفكر والفهم . كذلك استطاع الدين أن يمثل فى بعض الأحيان مواقف التحرر العقلى بالنسبة الى الأوضاع التقليدية والأفكار الجامدة . او بعبارة أخرى استطاع الدين ان يلمس المجالات التى تفتحت عليها العلوم بعد عصور طوال .

وعلى الرغم من أن الفلاسفة أرادوا تأييد الدين بأفكارهم الفلسفية وتأكيد الحقائق القرآنية بنظرياتهم العقلية فان كتاباتهم التى تعمدوا ايرادها فى هذه المجالات لا يطيقها العقل الحديث . وجانب الفطنة الحقيقية ههنا فى هذا الميدان هو الذى لا يقف موقف المؤيد لنظرية اسلامية معينة بل يدرك مؤدياته هذه النظرية فى مجالات الفهم الفلسفى الخالص ويعمل على تنقيحها والتدليل عليها واثبات أحقيتها على أية نظرية سواها .

فمثلا يقول القرآن بحدوث العالم وتسير معالم الفكر الاسلامى كلها من ثم فى هذا الاتجاه . أى ان كل فكر اسلامى يقوم أساسا بقصد تأييد هذا الموقف . ولكن لم يخطر على بال أحد فلاسفة المسلمين أن ينقل هذه النظرة الى مجال الفلسفة البحتة ليأخذ نفسه بمبدأ العمل على تثبيت هذه النظرة فى حد ذاتها ، بغض النظر عن تعلقها بالدين أو عدم تعلقها به . وفى هذه الحالة لا تأتى الآراء الفلسفية مؤيدة الدين أو مكملة له ولكنه هو نفسه يكون بمثابة الحافز لها على الظهور ، يكون الدين ههنا بمثابة الدوافع الموحية الى اتخاذ مواقف معينة حيال بعض المسائل .

ومن المؤكد أن هذا لم يكن تام الوضوح لدى كل من الغزالى والعقاد الا اذا ابتعدا ابتعادا ملموسا عن نقاش العقيدة ، ولكن من المؤكد ايضا

ان النظرات الرئيسية عندهما تقوم على اساس تدعيم نظرى مستقل لأهم المبادىء العقيدية فى الاسلام . والعقاد فى الواقع لم يقم كأى فيلسوف اسلامى بمهمة التوفيق بين الفلسفة والدين ولكنه لم يدع وجها من أوجه النظر الدينى الخالص الا وأسبغ عليه كيانا فلسفيا قائما بذاته ، لم يترك العقاد وجها نظريا من الأوجه النظرية التى تؤيد الدين الاسلامى الا وتشيع له وآثره بالمعقولية والافضلية على كل النظريات . ولعل هذا هو ما يشككنا احيانا فى مواقف العقاد كفيلسوف . ولكن النظرة الفلسفية الدقيقة هى التى تميز فكر العقاد الفلسفى فى ذاته وتقدره كما هو وتعرف قيمه بغض النظر عن الملابسات . ان الذى يستطيع أن يقدر فلسفة العقاد حق قدرها هو الذى يملك الفلسفة الصائبة التى لا تفسد قياساتها ولا تضيع موازنتها لاعتبارات معينة .

ولابد اذن من أن نخرج الاعتبارات الدينية المتصلة بفلسفة العقاد من محيط نظرنا حينما نعمد الى تحليل هذه الفلسفة حتى لا نجعلها موضع شك أو موضع انكار . والمهم هو أن ندرك مقدار النجاح الذى أصابته هذه الفلسفة فى تحقيق منظوراتها وتأدية اغراضها . وليس المهم هو أن نفطن الى ما وراءها من تأييدات عقلية لبدرات دينية أصيلة . فالعقاد رجل يعمل فى حقل الفكر العربى متأثرا بعقيدة الاسلام كأى فيلسوف غربى مسيحى يستمد كيانه من الملامح الدينية . ويزيد العقاد بطبيعة الحال أن يعلم ما فى الروح الغربى من عداء جذرى لكل معتقداتنا وما يكنه الفلاسفة والمستشرقون والادباء لعالم فكرنا العربى من أزدراء واستصغار .

وقد تكون حماسة العقاد القومية سببا فى احساسنا بما تسبغه هذه الحماسة على فكره من التعصب وعلى فكر قرائه من التخوف . ولكن اشد أنواع الفكر الفلسفى اغفالا هو الذى يفشل فى استخلاص النظر العقلى البحت من شوائب الملابسات التى تتعلق به عادة وتبعث فى جوانبه حرارة الوضع وطابع الظروف .

وكدت الآن أسترسل فى عرض الموضوع بغير أن أمسك مباشرة بمسائل الفلسفة العقادية ذاتها ، ولكن هذه المقدمة لا غنى عنها كمدخل الى الفلسفة العقادية لا لمجرد النظر الى مقدار ما ادته هذه الفلسفة فى خدمة الدين بالتحليل والتأييد بل لكى نفطن منذ الآن الى التحولات التى تمت على يد العقاد فى النظر الدينى ذاته . ان الاسلام الذى ورثه العقاد من أبويه وعن جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده يختلف عن

الاسلام الذى نتسلمه اليوم على الصحائف التى دبجها قلم العقاد . لقد تسلم انعقاد زاد الاسلام وتسلم معه فطنة محمد عبده وروح جمال الدين الافغانى . فلم نلبث أن عرفنا التفكير كفريضة من فرائض الدين ولم نلبث ان ظهرت أمام عيوننا معالم الديموقراطية الاسلامية وحقوق المرأة وكيان الانسان ودقائق الفلسفة القرآنيـة على نحو لم يسبق له مثيل فى اللغة العربية . لاشك فى أن تصور مفهوم الاسلام قد تغير عما كان عليه منذ ثلاثين سنة ولا شك أن ما ندين به اليوم مغاير لما كنا نعتنقه قبل اليوم . سيتحدث الناس قريبا عن الاسلام قبل العقاد والاسلام بعد العقاد . وسيعرف الناس عما قريب ان أحق الناس بالامامة بعد محمد عبده هو الاستاذ الامام عباس محمود العقاد .

لقد تسلمنا اليوم من العقاد اسلاما آخر .. اسلاما يعتمد على التشخيص والتجسيم .. اسلاما يقيم التماثيل للأنبياء داخل مسجد الفكر .. اسلاما يعرف أقصى آماد الحرية وسط الضرورات المادية والحضارية .. اسلاما يقوم الناس بمقياس العمل الحر .. اسلاما فيه التكليف والحرية والأمانة عهد أمام الله وامام الضمير .. لقد تسلمنا من العقاد الاسلام وقد تبينت شخصياته وشخوصه واتضحت معالم أبطاله وملامح رجاله واستوت لنا ادوات التمحيص لعناصره وبذوره وموحياته . وأكثر من هذا أن الكلام عن الاسلام صار اليوم مقيدا بما اضافه العقاد . فاما ان نكتب أحسن مما كتبه العقاد عن الاسلام او فلنصمت صمتا حميدا . والصمت أحمد .

والعقاد حين أراد أن يفكر فى الاسلام لم يفكر فيه الا بوعى الرجل العادى الذى يلتمس فى الايمان مجسماته المادية وأشخاصه الحقيقية الماثلة . ان محمدا عليه السلام ثم أبا بكر وعمر وذا النورين ومعـاوية وعلى وأبا الشهداء وخالد .. كل أولئك قد أصبحوا أشخاصا ماثلين فى تاريخنا واقواما حقيقيين ننتمى اليهم وينتمى اليهم أبناؤنا من بعدنا . ومن أراد أن يتصور الاسلام اليوم بدون الاضافات العقادية سيقوى على معرفة القدر الحقيقى لكتابات العقاد عن الاسلام . فانها تماثيل فعلية جعلت المسلمين يلمسون بأيديهم ويرون بعيونهم كل الشخصيات وكل المبادىء التى اشتمل عليها الاسلام .

وقد شاء العقاد أن يأتى بنظرية أساسية فى الوجود تصمد امام جميع الانظار السابقة ويعتمد عليها فى تقدير اتجاه الاصيل بين الفلسفات العالمية . لانه احس منذ زمن بعيد أن موضوع الفلسفة هو

الوجود ومسائله الأبدية . وهذه كما يقول العقاد شيء ومعارف الناس عن الموجودات المتعددة شيء آخر - فمسائل الوجود الأبدية باقية بعد مسائل العلم القديم ومسائل العلم الحديث على السواء . ولا يزال فلاسفة اليوم حيث كان فلاسفة الأمس في هذا الموضوع الخالد المتجدد وهو موضوع الوجود الذي لا يغيره تغير الآراء في الموجودات .

وقد تبين للعقاد بهذا الصدد أن العقيدة الدينية هي أقرب الفلسفات الى المعقول وليس قصارى الأمر فيها أنه امر تصديق وايمان، بل احس العقاد عندما انتهى من كتابه عن ابن سيناء أنه لابد من وقفة في كل تفسير للوجود وأن وقفة المؤمن أصح من وقفات الفلاسفة في النهاية . لماذا ؟ يقول العقاد (١) مجيبا على هذا السؤال : لسبب بسيط وهو أن الفرق بين الفلسفة الالهية والفلسفة المادية في هذا أن الفلسفة الالهية لم تغلق الباب ولم تختم الاشكال باقرار الاشكال وتركت الباب مفتوحا لمن يبتغي الوصول عن طريق التأمل أو طريق الرياضة الروحية أو طريق الاستشراف للكشف والالهام .

والمشكلة التي عاناها بفكره المنطقي العتيد هي كيف يظهر الوجود أولا وكيف يتم تماس المعقولات والماديات ثانيا . ان الدين يفترض حدوث العالم ويفترض خلق الله لهذا العالم عن قصد وتدبير . فالوجود من هذه الناحية يتصف بالحتمية . أعني أنه اذا كان الله قد خلق العالم فهو لم يخلقه للتسلية ولم يخلقه بالصدفة وانما خلقه قصدا لحكمة ازلية . هذا الوجود الذي نعيش فيه وجود حتمي يتصف بالجزم والضرورة . ليس هذا الوجود عرضا من الأعراض السطحية وليس حدثا من الاحداث العارضة . انما هو وجود ضروري جزمي لم يأت عبثا ولم يصدر عن الصدفة ولم ينتج عن ظروف جزئية .. الوجود المطلق ليس مجرد عارض من العوارض الطارئة لأسباب مؤقتة . والدين يقرر هذا كله ولا يقبل أي حل آخر . ولكنه يضع في نفس الوقت نظرة أخرى تتعارض في جوهرها مع أصل هذه النظرية الحتمية ان الوجود مدبر وضروري وحتمي ومتصل في اطار النظام الموضوع ولكن تغشاه مع ذلك ظروف استثنائية تفسد الحتمية وتوجد مجالا كبيرا لنفاذ الاختلال الى جوهر النظام الحتمي القائم . فكل حديد يتمدد بالحرارة . هذا هو النظام الابدي السرمدي . ولكن هذا لا يمنع أن يأتي ولي من أولياء الله فيخرم هذا النظام القائم ويقرب الحديد من النار فينكمش بين أصابعه .

(١) عباس العقاد : ابن سينا ص ٣٤ ـ دار المعارف ـ اقرأ .

أو بعبارة اخرى الدين يفرض حتمية الوجود واحتماله فى وقت معا ، فيثبت الدين أن الله لم يخلق الوجود عبثا أولا ومن ثم فهو وجود حتمى يمضى فى نظام وتدبير دائمين . ويثبت الدين أيضا احتمالية الحدث حتى يترك للانبياء فرص الاخلال بالنظام القائم داخل الوجود والمفروض عليه . فلابد أن يكون الوجود عرضيا احتماليا لتدخل الارادة الالهية من حين الى حين فيما لا يتفق مع قوانين الوجود الثابتة . فاذا قال القرآن : « سبحان الذى اسرى بعبده ليلا . . » كان التفسير العقائدى قابلا للاستجابة لمثل هذه الأحداث وتبرير الوقائع التى تتعارض مع قوانين الكثافة والزمان والمكان والجاذبية . فالدين يثبت الاعتقاد فى حتمية الوجود واحتماليته معا .

وقد فطن العقاد لذلك واراد أن يصف الوجود وصفا أوليا بسيطا يقوى به مسالك الوجود الحتمى ، اراد العقاد ان يؤيد قصدية الوجود وأن ينفى عنه العبث واللامعقولية . فهل الارادة الالهية هى التى قضت باحداثه وهل هى حادثة او قديمة ؟ ورده على ذلك أن الله قديم لا يتغير فليس يجوز فى حقه حدوث الارادة . لأن حدوثها انما يكون لما هو أفضل أولما هو مفضول وكلاهما ممتنع بالنسبة الى الله .

ولكن اذا لم نفترض وجود الوجود وجودا اراديا فكيف تكون المادة قوة عمياء منذ الازل ثم يطرد التقدم فيها من هذه الحركة العمياء الى حركة النبات ثم حركة الحيوان ثم حركة العقل عند بلوغ مرتبة الانسان ؟ أيسمى هذا تقدما مطردا بغير هداية فى عقل سابق ؟ أم نتكر انه تقدم مطرد لنهرب من القول بسبق العقل والحياة ؟ ان فاقد الشىء لا يعطيه كما يقولون ، هكذا يقول العقاد . فلماذا كل هذا الهروب من تقرير وجود العقل قبل المادة اذا كان تقرير وجود المادة قبل العقل يصل بنا الى هذه الاحالات ويلجئنا فى أول خطوة الى التسليم بالأضداد ؟

وهنا يتعامل العقاد مع نفسه تعاملا فلسفيا ، وهو كما رأينا ينظر فى الأمر من جميع وجوهه ويريد ان يحسم فيه . فهل يأتى الحل الذى يضعه فلسفيا فى جملته وتفصيله ام يأتى مجرد تشبع دينى بسيط ؟ هل يتقدم العقاد على النظر فى أخطر مسالة من مسائل ما وراء الطبيعة بالاسلوب الذاتى ام بالأسلوب الموضوعى ؟ هل يضع العقاد جوهر فكره فى قالب مثالى ام فى قالب وضعى ؟

لابد أن يختار العقاد مذاهب المادة وأن يكون موضوعيا أكثر من

الوضوعيين . ولابد أن يتخطى العقاد تصـورات الواقعية وأن يكون وضعيا أكثر من الوضعيين . تلزمه لذلك من ثم حقيقة أولية وأولى فى آن معا وأن تكون هذه الحقيقة غنية عن الاثبات . ينبغى أن تتوافر لديه حقيقة أولى تشبه البديهية وتحصـل منطقها فى نفسها وتكون بمثابة الكلمة التى تحمل بساطتها وجوهريتها واطلاقها فى وقت واحد . لابد له من عبارة بمثابة البديهية التى لا تحتاج الى دليل ولا تحتوى مع ذلك فى ذاتها على أية عملية منطقية تركيبية أو ذهنية .

ويرد على خاطر العقاد تعبير الانا أفكر أو الكوجيتو الديكارتى . يقول ديكارت أنا افكر فانا اذن موجود ويثبت بهذه الجملة وجود الذات العاقلة الذى لا يحتمل الشـك . والعقاد يشـير الى هذا الأنا أفكر الديكاردتى أو ما تسميه فى الفلسفة بالكوجيتو فى عرض كلامه عن النفس والأنا لدى ابن سينا فيقول (١) : « وليست النفس متحيزة ولا حالة فى التحيز . لأنها لا تنقسم بانقسـام الجسم ولا تتوقف عليه . فالمشار اليه بقولى « انا » باق فى أحوال الجسد كلها سواء فى نموها أو ذبولها . وقد يكون الانسان مدركا للمشار اليه بقولى « انا » حالما يكون غافلا عن جميع اعضائه . والانية : لا تتوقف على حقيقة خارجية ولا على شـعور بالأعضاء الجسدية . فابن سينا فى اثبات وجود النفس على هذه الصورة سابق للفيلسوف الفرنسى ديكارت الذى يبطل الشك فى الوجود بقوله : «أنا افكر أنا موجود» ويعتبر هذه الحقيقة أولى الحقائق الغنيـة عن الاثبات . وهو سابق له بالقول بأن الايجاد فيض دائم من قدرة الله . فلا تدوم للموجود صفة الوجود بمجرد ايجاده . بل يكسبها على التجدد وعلى الدوام » .

ويهمنا هذا الكلام من جوانب عديدة أولها انه بمثابة مدار يدور حوله الفكر العقادى فى تلك الفترة المتصلة بعد الحرب العالمية الثانية . وثانيها ان العقاد هنا يرى ما فى هذه الحقيقة من اثبات للنفس وهو يغنى عن ذلك حين يشتغل بالنظر فى الوجود ذاته . وثالثها أن العقاد يقرر حقيقة « الكوجيتو » على نحو معين حين يقول عنهـا : « أنا أفكر أنا موجود » فيلاحظ بذلك ضرورة انتزاع اى عملية منطقية سوى التعادل المعنوى فى غير قياس أو برهان بين أنا افكر وبين أنا موجود . فالشائع ان هذه العبارة تقال على نحو مألوف هو « أنا أفكر فأنا اذن موجود » ولكن هذا التركيب يضيع البداهة فى التعبير الاولى ويجعلها شبيهة

---

(١) عباس العقاد - ابن سينا ص ٩٨ .

بالاستدلال . لذلك يحرص العقاد على كتابتها على هذا النحو : « أنا افكر أنا موجود » .

ويود العقاد أن يضع مثل هذه الحقيقة . يود العقاد أن يضع حقيقة اولى لا تحتاج الى اى اثبات أو تدليل وتقوم بنفسها كحقيقة فى غير حاجة الى برهان . ولكن حقيقة العقاد يجب ان تكون موضوعية لا ذاتية وأن تكون واقعية لا مثالية وأن تكون اثباتا لعالم الوجود لا لعالم النفس . يجب ان تبعد كل الشك عن الوجود ذاته لا عن النفس . لأن الوجود اذا كان موجودا فان وجوده ذاته يحمل معنى ارادته ويقطع باليقين والحتمية معا . والوجود موجود . هذا لا شك فيه . لكن مجرد كون الوجود موجودا يدل على ضياع العدم . الوجود الموجود يعادل انعدام العدم . ومن ثم أو فمن باب اولى يكون الوجود قاطعا مريدا قاصدا لأن الوجود يقتضى زوال العدم والعدم لا يزول الا بارادة مريد . فالوجود موجود تعبير يعنى ان ثمة ارادة أعدام للعدم .

وهنا يصرخ العقاد :اكتشفتها .. اكتشفتها .. الوجود موجود فالعدم معدوم . ونسأله على نحو ما سأله صاحبه ومحاوره فى كتاب فى بيتى أباسم الفلسفة تتكلم أم باسم الدين ؟ فيقول بل باسم الفلسفة أتكلم الآن . الوجود موجود فالعدم معدوم .. أراد الوجود أن يكون فانتفى العدم .. أو ظهر الوجود فكان ظهوره بمثابة ارادة لاعدام العدم . مجرد الوجود يعنى ارادة اعدام العدم .ومجردالاستجابة هى دليل الارادة .

كان الفيلسوف الفرنسى موريس ميرلوبونتى يقول دائما » : « ان الحب هو ان تحب لا أن تحب» وكنت لا أستغرب ذلك القول ولكن غيرى من الاصدقاء اعترضوا عليه . واجبت عنه بأن الانسان لا يعرف امكانيات القلوب وهى تنفتح بمحض ارادتها للاستجابة لكل البواعث والنزوات الا اذا رأى ذلك رؤية العين وهو يواجه قلبا محبا عاشقا مستجيبا . لن يذوق الحب محب لا يكون هو نفسه موضوعا لحب .. ان المحب عادة يكون هو نفسه شديد الوله والكلف بمن يحب وتشغله هواجسه ووساوسه عن استطلاع باطن نفسه واستخلاص مشاعره الذاتية . ان الحب لا ان تحب فتشغلك عواطفك عن نفسك وخاطرك لان الحب اعمى كما يقولون ولكن الحب هو أن تحب أى ان تكون موضوعا لحب فترى الاشارة منك وهى تلبى عن طيب خاطر وفى غمرة حقيقة من السعادة والشوق والفداء .

وكذلك أمر الوجود في وجوده لأن العدم يلبى في الحال وينعدم صاغرا . فيكون مجرد الوجود ارادة لانتفاء العدم واستحالته في ذاته. الحب هو استجابة ارادة مغايرة والوجود هو استجابة الانتفاء العدمي. الوجود لا يكون الا مريدا والا استحال انتفاء العدم . الوجود موجود فالعدم معدوم .

ولكن أليس هذا التعبير تسجيلا لحقيقة جزئية ؟ أليس مجرد الوجود حادثا فرعيا أو حادثا جزئيا يخضع لتغير السبب والمسبب والعلة والمعلول ؟ أليست الفاء داخل عبارة « الوجود موجود فالعدم معدوم » هي فاء السببية ؟ لا .. لا شيء من هذا .. الفاء هنا شرطية يتحقق بها شرط الحدث الاساسي .. والعقاد هو الذي يقول « اننا نعطي الوجود ألزم لوازمه اذا قلنا انه غير المعدوم » فغير المعدوم هي الشرط الذي لا يكون الوجود الا به . وهكذا تأخذ حقيقته سمة الالزام المطلق ولكون بذلك حقيقة مطلقة لا تقف عند حد التقرير الجزئي أو الوصف العرضي . حقيقة العقاد اذن حقيقة أولى لها صفة العموم والاطلاق لأن الوجود ينفي العدم على اطلاقه ولا ينفي المطلق الا مطلق .

وهذه الشرطية المطلقة لا تتعارض مع بداعة الحقيقة الاولى البسيطة لان الشرطية المطلقة في التعبير لا تؤدي معنى التفسير العلمي ولا تعتمد على التركيب العقلي بل تكتفي بتخصيص الوجود ، ويشير العقاد (١) الى ذلك ردا على الاستاذ نقولا الحداد بشأن هذه القضية الاولية فيقول : فالأستاذ يستغرب مثلا قولنا « ان الموجود غير المعدوم » ويتساءل اى معنى تفيده عبارة غير المعدوم زيادة على الوجود ؟ اليست عبارة غير المعدوم مرادفة لكلمة الوجود لا مفسرة لها ؟ بل اليست كلمة موجود أوضح من عبارة غير المعدوم .. ؟ فلو ان الاستاذ الحداد كلف نفسه أن يراجع تعريفا واحدا من التعريفات المصطلح عليها لاستغنى عن هذه الاسئلة وأعادها الى نفسه ليعلم انها لا تبطل شيئا مما اراد ابطاله .

« فتعريف الجزيرة هو انها قطعة من الارض يحيط بها الماء من جميع الجهات . فماذا تفهم من قطعة الارض التي يحيط بها الماء الا انها الجزيرة ؟

« وتعريف الخط المستقيم مثلا هو أنه أقرب موصل بين نقطتين ،

(١) عباس العقاد : عود الى مسألة العقل — مجلة الرسالة — ٢ فبراير سنة ١٩٤٨ .

فماذا نفهم من أقرب موصل بين نقطتين الا انه الخط المستقيم ؟ هل تطالبنى بافهامك ما هى النقطة قبل أن تسلم بالوصل بين النقطتين ؟ هل تطالبنى بتعريف الجهات حول الدائرة او حول المثلث أو حول المربع او حول المستطيل اذا كانت الجزيرة على شكل من هذه الأشكال ؟

« كل ما يطلب من التعريف انه ينفى الالتباس ويحصر الصفة . وعلى طريقتنا نحن نقول ان المكان موجود لانه غير المعدوم . ونقيم الدليل على أنه غير معدوم بانه يقاس ويحتوى الموجود . والعدم لا يقاس ولا يحتوى الموجودات . فلا يسعك أن تقول ان مترا مكعبا من العدم اكبر من قدم مكعبة من العدم . ولا يسعك ان تقول ان العدم المطلق يحتوى جميع الموجودات » .

ولا حاجة بنا الى شرح هذا الكلام . فهو واضح الدلالة فيما يتعلق بالحقيقة الاولى ومدى تخصيصها وشرطيتها واطلاقها . ولكن هذا لا يمنع تأكيد الاحتمال الجزئى فى احداث الوجود المفردة . ان الحتمية الشاملة لاتمنع احتمالية الحدث وان قصدية الوجود لا تحــــول دون عرضية الاحوال الجزئية . وهى ههنا من هذه الناحية تكون تأكيدا آخر لقدرة المعقول على ملامسة الجزئيات المادية أو تكون دليلا على تدخل المشيئة الالهية فى واقع الوجود الفعلى الخاضع للقوانين الطبيعية . وقد صار عنصر المادة الاصيل أدل على غلبة القول بالمشيئة على القــول بالحتمية المادية فى العصر الحديث . ويخلص العقــاد من اثباتاته فى معارضة الحتمية المادية بقوله : « اذا كان هناك فرض أرجح من فرض فى مجال المباحث العلمية الحديثة فذلك هو الفرض الذى يعزز الايمان بالمشيئة الالهية لأن هذا المجال قد رجع بأصل المادة كلها الى الاختيار ورجع بالقوانين المادية كلها الى سلطان غير سلطان القوانين المدعاة (١)» .

فاذا كان العقاد قد خص نظرته فى الوجود بكتابه عن الله ونشأة العقيدة الالهية فقد خص كذلك مسألة السببية العلمية بكتابه عن عقائد المفكرين فى القرن العشرين . وتوصل العقاد بذلك الى تكوين نظرية فى الوجود الارادى تحتم قصدية الوجود وارادته ولكنها لا تنفى احتمالية الاحداث الجزئية . كذلك تتفرع به نظرته فى الوجود الى نظرية فرعية فى التاريخ والاجتماع مؤداها ان لتطور الجماعات البشرية أهدافا وان للتاريخ الانسانى اتجاها ولكن لايمنع حرية الفرد ولا يحول دونها .

---

(١) عباس العقاد : بين الروحانية والمادية – مجلة الرسالة – ١٨ اغسطس سنة ١٩٤٧ .

والحقيقة البينة التى يؤمن بها العقاد هى أن التاريخ الانسانى هو تاريخ الفرد فى اضطلاعه بالحقوق والواجبات . فكلما توغلنا فى القدم رجعنا على التوالى الى أزمنة تقل فيها حقوقه كما تقل فيها واجباته . وكلما تقدمنا مع الزمن كانت آية التقدم أن الفرد يزداد فى تبعاته أى يزداد فى حقوقه وواجباته ويعرف له شأنا فى المجتمع مستقلا به ما وسعه أن يستقل أو هو على الجملة أوفر استقلالا مما أتيح له فى مجتمعات الزمن القديم .

وقد فنينا نحن أبناء الشرق فى المجتمع آلافا من السنين كما يقول العقاد . فحق لنا أن تعطى الفرد أمدا من الحرية يرتع فيها جيلا أو جيلين ولو على سبيل التجربة الى حين . فالحرية عنده هى الجمال ؛ والجمال هو الخلاص من اسر القيود والضرورات . واذا كان الوجود هو محو العدم فالحرية أيضا هى اجتياز المقررات ولا وجود بالتالى الا بالجمال .

٦ - محنة الفلسفات الجوانية :

هناك تحالف ظاهر بين الفلسفات الجوانية . فى الجو الفكرى اليوم تعاون واضح بين أنصار المزاعم الجوانية فى الفلسفة . ولكى نكشف عن حقيقة هذا التعاون يجب أن نبدأ بتعريف الكلمات تعريفا يسمح لنا بإثارة الموضوع .

ماهى أولا الفلسفه الجوانية ؟ الفلسفة الجوانية هى الفلسفة التى تعتمد على الباطن دون الظاهر والتى تقف عند الجوهر دون العرض . يمكننا أن نعرف الفلسفة الجوانية تعريفا مبدئيا بأنها الفلسفة التى تنكر المحسوس وتقبل على ما وراء الاشياء وتتأمل الحياة الدقيقة الخفية دون الظواهر البرانية المرئية .

وقد تأيدت هذه الفلسفة على أقلام اثنين من أساتذة الفلسفة وهما الدكتور عثمان امين والدكتور فؤاد زكريا . فقد اخرج الدكتور عثمان امين كتابا عن الجوانية منذ سنة تقريبا ونشرت مجلة الثقافة فى عددها رقم (٨٠) مقالا عن الفلسفة فى عالم اليوم تأييدا لحركات الفكر الجوانية بقلم الدكتور فؤاد زكريا .

ويقول الدكتور عثمان امين عن الجوانية (ص ١٠) انها عقيدة تلتفت الى الانسان فى جوهره وروحه لا فى مظهره وأعراضه وتدرسه

فى حياته الداخلية لتنفذ الى ما هو فيه أصيل . وهذا الموقف يكاد يكون صدى مباشرا لمفهوم الفلسفة عموما كما وضعه فى نفس الكتاب (ص ٢٤) حين يقول : « والفلسفة لا تستطيع وهى بصدد العلوم الانسانية ان تقنع بنتائج الدراسات العلمية البحتة وتلتمس دائما لتفسير تصرف الكائن الانسانى فى الفكر او فى السلوك « ماوراء » الظواهر أى ما هو فيها جوهرى أصيل » .

ويقول الدكتور فؤاد زكريا فى مقاله عن الفلسفة فى عالم اليوم (١) ولعل من أبسط وادق التعريفات التى يمكن بها تقريب معنى الفلسفة الى الأذهان القول أنها « تغلغل الفكر فى بواطن الامور بدلا من ظواهرها » ويقول أيضا فى نفس الموضع « مهمة الفلسفة هى النفاذ الى ما وراء الاشكال الظاهرية للتجارب الانسانية فى مختلف المجالات » . ويضيف الى ذلك رأيه القاطع المستمد من عنوان مقاله عن الفلسفة فى عالم اليوم « ومنذ اللحظة التى اتخذت فيها هذه المحاولة صورة واعية واضحة كل الوضوح فى العصر اليونانى القديم ظهرت الفلسفة فى صورة ناضجة وظلت تتخذ هذا الطابع الى اليوم » .

وقبل أن أشرع فى الكلام عن محنة هذه الفلسفات الجوانية أود أن أسوق بعض الملاحظات الاولية على مقالة الدكتور فؤاد زكريا . فهو أولا يضع لمقاله عنوانا يقيد الفلسفة بعالم اليوم . ومع ذلك لا يرد فى المقالة من أسماء المعاصرين (فضلا عن ابناء اليوم) سوى إينشتين وسارتر وتوينبى ورسل وفروم وبولتمن عرضا دون أن يقوم بتحليل اية فكرة مما يجرى اليوم فى عالم الفلسفة . ويرد أيضا من أسماء المذاهب الاشتراكية والوجودية والانسانية والفينومينولوجى ولكن فى سياق الاشارة العجلى . وفيما عدا ذلك يدور الكلام فى اطلاقه على تطور علوم النفس وحول مشكلة الكوندو وعلى نظريات داروين وفرويد واقليدس وأرسطو ونيتشه ودستويفسكى ومشكلة السلطة فى العصور الوسطى .

ثانيا يضع الدكتور فؤاد زكريا فاصلا حاسما بين ما يسميه « قيما انسانية جديدة تدعو اليها المذاهب الاشتراكية فى شتى مظاهرها وقيما فردية جديدة تدعو اليها الفلسفات الوجودية بمذاهبها المختلفة » . واقل ملاحظة يبديها المرء وفقا لمنهج التغلغل الى ماوراء الظواهر الذى اشترعه الدكتور فؤاد زكريا تؤدى الى اكتشاف خطأ هذا الفصل الحاسم .

---

(١) عدد ٨٠ من الثقافة ص ١٦ عمود ١ .

فالوجودية ترمى الى مثل ما ترمى اليه الاشتراكية مع درجة اختلاف معينة فى تقدير الفرد وتقدير الجماعة .

ثالثا : أسأل الدكتور لماذا لم يستعرض مفهوم الفلسفة كما تصورها على أقلام فلاسفة اليوم فعلا ؟

رابعا : خطأ جسيم أن يقول الدكتور فؤاد زكريا عبارته : « وهكذا رأينا الفلسفة تتغلغل فى بعض ميادين علم النفس (كما هى الحال فى المذهب الفينومينولوجى) الى حد يصعب معه وضع الحد الفاصل بينهما » . فمن المعروف تاريخيا وعلميا ان فلسفة الظاهريات (أو المذهب الفينومينولوجى) قد أخذت على عاتقها مهمة تخليص الفلسفة من تأثير علوم النفس وأن هذا الاتجاه هو أخطر جوانبها (١) ولم يكن من المستحب أن يستقى الدكتور فؤاد زكريا معلوماته بهذا الصدد من دائرة المعارف البريطانية ودوائر المعارف الأخرى التى اقتصرت على تلخيص مرحلة أولية من مراحل الظاهرية . وقد أشرت عدة مرات فى مقالات سابقة الى ضرورة التفرقة بين التحليل النفسى والتحليل الظاهرى والتحليل الوجودى . ولكن هذا لا يمنع أن يكون علم النفس قد استفاد استفادات كبيرة من بعض التفريعات الظاهرية .

بعد هذا نعود الى الحديث عن محنة الفلسفة الجوانية ، فهى تريد أن تنفض يدها من موضوع الفلسفة حين تشير اشارة عابرة الى مسألة التغلغل الفكرى والبحث عما وراء الظواهر . انها تريد أن تتخلص من مشكلة ملحة حين تتعرض للموضوع على هذا النحو .وهذا الكلام لا يراد به الا التعميم الذى تنقضه تعميمات من نفس القبيل بمنتهى السهولة واليسر . وفضلا على ذلك فانها تحاول أن تعيد الى عرش الفلسفة مفهومات الثنائية عن الانقسام الوجودى الى ظاهر وباطن . وهى محاولة غريبة تطل برأسها متجاهلة كل مساعى الفكر الحديث فى اهمال التعارض بين المظهر والحقيقة ، وفى العمل على وصل هذين العالمين بعد كانا (٢) .

ولو أننا التمسنا أقوال هيدجر وهو من فلاسفة اليوم فى تعريف الفلسفة لاستطعنا ان نجده يقول ان الميتافيزيقا لا تبحث الا فى الموجود كما يتمثل بالفعل وأنها لا تبحث فى الوجود ذاته حتى يضمن الفكر بناء الميتافيزيقا بالطريقة الاكيدة . وهذا الكلام وارد بالصفحات الثامنة والتاسعة من بحث هيدجر عن : ما هى الميتافيزيقا ؟ فى الطبعة الالمانية ،

---

(١) انظر الأخطاء فى كتابه عن اسبنوزا عند خلطه بين الواقعية الافلاطونية وبين الواقعية فى العصر الحديث ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٢) جان فال : بحث فى الميتافيزيقا ص ٦٦١ .

وله ترجمة فرنسية واخرى عربية راجعها الدكتور عبد الرحمن بدوى وليست بين يدى الآن .

ولا اريد ان افرض بطبيعة الحال رأيا معينا على المشتغلين بالفلسفة ولكنني كنت اتصور ان مثل هذه الكلمات كفيلة بان تشعرهم بمشاكل الفكر اليوم . فحين يتكلم هيدجر عن بناء الميتافيزيقا بالطريقة الاكيدة وحين اثير فى خاطرى عنوان بحث هوسرل عن الفلســفة كعلم صارم سأشعر حتما بان المسألة ليست مسالة اجتهاد فى اعطاء تفسيرات لمهمة الفلسفة . المسألة اخطر من هذا بكثير لارتباطها بمحاولة الارتفاع بمهمة البحث الميتافيزيقى الى مرتبة العلم الحقيقية . وحتى لو لم اشغل ذهنى اطلاقا بمشاكل الفكر الفلسفى المعاصر فلا اقل من ان اشعر بضرورة التروى أمام امثال هذه المسائل وأن أحس بان تعريف الفلســفة ليس مسالة اجتهادية . فهذه المشكلة نفسها قد ارتبط بهــا تيــار الفكر الفلسفى المعاصر كله وأصبح الاشتراك فيها والادلاء برأى حولها عملية من العمليات الاساسية فى تاريخ نظرية المعرفة باكملها .

فالمشكلة لها تاريخ اذن ولا يصح ان نلقى الكلام هنا على عواهنه لان المشكلة تطورت تطورا واضحا فى موقف العلوم ومناهج البحث والمنطق ونظريات المعرفة ازاء مشكلات الفلسفة . ولا تستطيع الميتافيزيقا أن تتجاهل كل هذه الابحاث وان تستمر فى الاســترسال مع خواطر شخصية وفردية . لايجوز أن أؤدى للفلسفة (اليوم) تعريفا حين انظر الى الفلسفة كمجموعة من العبر والأمثال والمواعظ .

وقد اشرت الى أسلوب الظاهريات فى البحث الفلسفى حين قلت فى تعليقى على كتاب ظاهرية الادراك للأســتاذ موريس ميرلوبونتى السابق : « وكل ما يقتضيه منا المنهج الظاهرى أو الفينومينولوجى هو الأداء الوصفى لعمليات الفكر دون محاولة التفسير أو التحليل ... المنهج الظاهرى اذن بخلاف المنهج العلمى أو المنهج النفسى يقتصر على استقبال الحقائق التى تنعكس على الذات . وهذا يعنى بعبارة أخرى أنه ينبغى الاحتفاظ بعملية الادراك مستقلة عن التركيبات التى تندرج تحت باب الاحكام أو باب الافعال العملية أو باب المحمولات عموما . ينبغى التوقف عند الوصف قبل أن تصبح عملية الوصف سبيلا الى اقامة أبنية ذاتية من داخل الضمير عن العالم الخارجى .

الم يخطر على بال الفلسفات الجوانية أن تتساءل عما وراء هذا الكلام من تيارات وآراء وأفكار ومذاهب ؟ لماذا كان الوصف هو منهج الظاهرية الذى لا تتخطاه الى ميدان الحكم أو الى عملية الحمل التى

يقوم بها العقل ازاء العالم الخارجي في القضايا والاحكام ؟ لماذا قام هوسرل بثورته الفلسفية التي جعل نداءها « الى الاشياء نفسها » ؟

وساضرب الآن مثلين على خطأ هاتين الفلسفتين من كلامهما . يقول الدكتور عثمان أمين (ص ١١٧) : « واسترعى نظرنا في قراءاتنا عن عباقرة الفن في الغرب آن يذكر الكتاب أن « ليوناردو دافينشي » أمضى عاما كاملا في تهيئة الجو المناسب لرسم الابتسامة المشهورة على شفتي موناليزه . فقد وقفت موناليزه امام الفنان سنة كاملة وقال لها بعدها : هذا يكفي . لا ضرورة للعودة بعد اليوم . فقالت موناليزه : اذن هل تمت اللوحة ؟ فأجاب دافينشي لا .. لقد بدأت . وبدأ الفنان الكبير يرسم الصورة مستحينا بخياله تسع سنوات أخرى حتى تمت اللوحة .

ولن أعلق طويلا على هذا المثل فهو دليل ضد الجوانية . انه دليل على مدى احتياج المرء الى المشاهدة الخارجية من اجل استيفاء ابسط اللاحظات وهو دليل على احتياج المرء الى تأمل بصرى زمنا طويلا من أجل تبين اصغر الملامح السطحية .

أما الدكتور فؤاد زكريا فيقول (عمود ٢ - ٣) ص ١٦ عدد (٨٠) الثقافة : « وما الفلسفة في أيامنا هذه الا اتجاه الى الغوص في مناطق مجهولة . وكلما ازداد الغوص تعمقا ازددنا فهما لطبيعة الظواهر السطحية التي تقع هذه المناطق وراءها ... فمثلا كان الانسان في نظر الفلاسفة والادباء عقلا يحاول السيطرة على الرغبات عن طريق توجيه طاقته وحيويته نحو قيم رفيعة أو مثل عليا . ويبلغ هذا الاتجاه قمته في العصر الرومانسي الذي صور الانسان بصورة كائن نقى رفيع لا يعاني صراعا الا بين عاطفته وعقله . وخلال هذه التطورات كلها كان العنصر الثالث في الانسان عنصر الرغبات الحيوية متواريا مستورا ... وان اقوى تأثير لنظريات فرويد انما يرجع الى جرأته في التعمق من وراء السطح الظاهر للامور .

ويحتاج الامر هنا الى التفرقة بين تاريخ البحث العلمي في موضوعات العقل وموضوعات الجنس وبين الظاهر والباطن في الحياة العادية من شئون العقل والجنس . أهناك أفضح من الظواهر الجنسية ؟ أهنك أخفى من شئون العقل ؟ وهل الارتداد الى الجنس هو ارتداد نحو الظاهر أم نحو الباطن ؟ ما هو الاكثر وضوحا أمام العين : مظاهر العشق والحب في الطبيعة أم مظاهر الفكر ؟

قد أشار سارتر في السطر الاول من كتابه عن الوجود والعدم

الى ان اختفاء الثنائيات هو التقدم الذى حققه الفكر الحديث . ومعارضة هذا التقدم هو محنة فلسفات الجوانية الشائعة على الاقلام هذه الايام . ولعل قدرتنا على تخطيها تنبع من اشتغال حقيقى بأعباء الفكر والنظر والتامل . ذلك أن الفكر الفلسفى المعاصر قد تخلص نهائيا من الانقسام بين الوجود الداخلى والوجود الخارجى . وهذا هو ما أعلنه بوضوح جان بول سارتر فى السطر الخامس من مطلع كتابه عن الوجود والعدم .

٧ ـ الجوانية : اصول عقيدة وفلسفة ثورة

تاليف الدكتور عثمان امين

لست ادرى كيف استطيع ان التقى بالدكتور عثمان أمين فى عرضى هذا لأفكار الجوانية التى اوردها بكتابه . كيف اقترب من آرائه وافكاره وبينى وبينه عدم اتفاق أولى حول مفهومات الاشياء وتصورات الفلسفة ومعانى الكلمات ؟ ويكفى اختلاف واحد من هذه الاختلافات لكى يباعد بينى وبينه مسافات شاسعة . يكفى أن نختلف حول معانى الكلمات أو حول دلالات الاشياء أو حول تصور الفلسفة كى تقوم بيننا أسوار عالية وجدران سميكة . فما بالك ونحن نختلف حول كل هذه المظاهر وفى كل جزئية من جزئياتها ؟

ولم يمنع هذا الاختلاف الكبير بين العناصر التى يستند اليها الدكتور عثمان امين فى فكره وبين طريقتى فى الاشتغال بمواد الفلسفة من قضاء أكثر من سنتين من سنى دراستى الجامعية فى الدراسة على يديه ومن ان أظل حتى اليوم صديقا من اصدقائه . فانا شخصيا برانى فى تعريف الدكتور عثمان أمين اذا تمعنت فى كلماته وأوصافه . ولكننا قضينا سويا أوقاتا طيبة وسهرات ممتعة لم تقف فيه برانيتى وجوانيته حائلا دون اقتراب كل منا من الآخر . والواقع انى تعودت أن ألقى الدكتور عثمان أمين بطريقة برانية واضحة هى التى جعلتنى أفلح فى فهمه وفى اعتياد اسلوبه وكلامه . ذلك أننى كنت التقط الوقدة المباركة فى ذهنه من حرارة الوجد الصوفى على جبينه وكنت استطلع حركاته وارتباطاته بالناس والاشياء من حوله فأدرك مدى لهفته الحقيقية على ابراز مكنوناته .

ومن برانيتى بغير شك أننى لم أعترض عليه يوما فى كلمة . ولكن أليست هذه البرانية هى السبب فى الوقوف موقفا موضوعيا حيال ما قد يغلب على ظنى أننى لا أوافق عليه . أليس بفضل هذه البرانية أننى

اكتشف فى جوانية الدكتور عثمان أمين بعض اللمحات التى تكمل جملة ملامح الفكر والروح والادب والتى تقف من بينها كضرورة تمليها الاحتياجات والتطلعات ؟ لا شك فى ذلك . وبرانيتى هى التى تعينني على صلة الود والمحبة فى غير صدام عقائدى أو مهنى ضد الدكتور عثمان امين . والدكتور يصر على برانية البرانيين وعلى جوانيته أمامى . وأنا لا أشعر بما يضيرنى وفقا لمقاييسى . أما هو فقد حول الجوانية الى عصبية والى طريقة أو فرقة والى مذهب يقاتل ماعداه . والغريب هو أن تنقذ برانيتى فى جوانيته وأن تعيد حرابه الى اغمادها وأن تتخلص هذه البرانية التى املكها من النزعة الطائفية والتشيع المذهبى التى يظهرها ويبطنها فى آن معا . ولولا برانيتى الصادقة مرة أخرى لما نفذت خلال صفحات كتابه عن الجوانية وهو يقول فى أول صفحاته (ص ١٤) : « ومنذ البداية أرى لزاما أن انبه الى أن هذا الكتاب الصغير لم يكتب الا للقراء الجوانيين حقا » ورغم هذا التنبيه تقدمت اقرا كتابه وانظر فى صفحاته بغير أدنى عصبية من عصبياته للجوانية والجوانيين .

ولكن لماذا وضعت نفسى مباشرة فى الطرف الآخر من النزعة التى يصر الدكتور عثمان امين على اعتبارها الفلسفة الوحيدة ؟ لسبب بسيط وهو أننى من المشتغلين بعلم الظاهريات . وعلم الظاهريات هو الفلسفة التى تعتمد على الظاهرة . اننى أشايع فلسفة تعتمد على المستبصرات وعلى الظواهر وتعيد الثقة بالمرئيات . فلا بد وأن أفترض نفسى دائما فى الناحية المقابلة للناحية التى يقف عندها الدكتور عثمان أمين .

ومن ناحية ثانية لا يكتفى الدكتور عثمان أمين باعتبار الجوانية أحد مجالات النزوع الصوفى أو مجرد قدرة على اكتشاف الذات فى كل أوجه الحياة والفكر . لا ... لا يكتفى الدكتور بالنظر الى جوانيته بوصفها بحثا فى مظاهر الوجود من وجهة نظر الذاتية البحتة . وهذا ممكن وجائز فلسفيا . وتكررت دواعى هذه الابحاث مرات عدة فى تاريخ الفكر ... وليس فكر فيشته خاصة بالشيء الذى يقل عن كلام الدكتور عثمان امين اهمية فى استكشاف معانى الذاتية . وكان يسيطر على تفكير فيشته الشيء الكثير مما يسيطر على تفكير الدكتور عثمان امين ومعروف فى تاريخ الفلسفة الحديثة الذى يقوم الدكتور عثمان أمين بتدريسه ان فيشته جاء ليضع الأنا أو الذات أو الايجو عند كانط فى أبرز وأوضح موضع تحت اسم الوحدة الترنسندنتالية (١) .

---

(١) انظر السطرين الثالث والرابع قبل الأخير من نهاية ص ١٤ من كتاب الجوانية .

أن فيشته دعا الى دعوة مماثلة وصحب دعوته تلك كثير من الحماس القومي • وكان في امكان الدكتور أن يجدد في المنحى كما عمل بالفعل على صفحات كتابه عن الجوانية بأن يوضح هذا الجانب توضيحا كافيا في اطار الفكر الاسلامي • ولكن الدكتور لا يكتفي بهذا ويحاول استثارة الزوبعة حول الجوانية بوصفها الفلسفة الأصيلة والصحيحة بل والوحيدة أيضا، وكل ماعداها فاسد براني • ولا شك أن الدكتور استغل المعنى الشعبي الذي يضفيه الناس عادة على كلمة البراني أحسن استغلال وحاول أن يعيب كل ما هو براني بنفس الاشمئزاز الذي تثيره هذه الكلمة في قلب السامع •

وأنا لا أرى في هذا كله فلسفة وخاصة اذا كانت فلسفة تحافظ على نقاء ما هو خالص جواني في الانسان . لا أرى من الفلسفة في شيء أن يندفع أساتذة الفلسفة الى الحماس من اجل مفهومات سيختبرها الزمن خاصة وستخضع لقومات البحث • فاذا تعدى الحماس الى نطاق المبالغات في الاستخفاف بالمسائل الجادة الخطيرة من اجل طموح مذهبي محدود الأجل كنا كمن يناقض أبسط بسائط الحرص على كرامة العلم الذي نتشيع له •

واذا راجعنا مقال الدكتور عثمان أمين عن كتاب نداءات الى الامة الالمانية (١) وجدناه يقول • « واذا تأملنا فلسفة فيشته وجدناها تحمل طابع المثالية الالمانية • ومن أهم خصائص هذه المثالية ــ كما لاحظ هفدنج بحق ــ انها اثبتت ما للحياة الروحية من استقلال وجوانية ومشروعية • وجعلت من هذا الاثبات أساسا لنظرة الانسان الى العالم. وان ما هو جواني وأصيل فينا هو النور الذي يضيء لابصارنا وأعيننا كما أو غير واعين جميع الاشياء في السماء وعلى الارض » .

فلماذا يحرص الدكتور عثمان أمين على تحويل فكرة الصدور عن الذات في كل شيء الى مذهب والى أصول عقيدة ؟ ولماذا يحاول الدكتور أن يجرح ما عداها من النظرات الفلسفية بهذا الاسلوب العنيف ؟ فيقول الدكتور مثلا : ان النظرة البرانية المالوفة هي مصدر الالتباس في فهم المشكلات الانسانية العديدة . والدكتور في سبيل مناصرة الجوانية يصبغ الاسماء بطابع خاص فيتكلم عن العدميين أو السلبيين عند ياسبرز في غير اللغة التي يقصد اليها ياسبرز ويحور الدلالات الخاصة بالكلمات حتى تخدم أغراضه البرانية وحتى تتجه باضوائها الى مؤازرة أفكاره .

---

(١) عثمان أمين : نداءات الى الأمة الالمانية ــ تراث الانسانية ــ مارس ١٩٦٤، ص ١٩٤ .

وكلمتا الجوانى والبرانى أخذتا أكثر من معنى ومن موقف فى غضون الكتاب ، فقد أشارتا مرة الى جانبى الذات والموضوع ومرة الى جانبى الروح والمادة ومرة الى جانبى الالهى والدنيوى ومرة الى جانبى الخير والشر ومرة الى جانبى الصحيح والزائف . وكنت أفضل أن يبقى الدكتور محافظا على استخدام واحد للمقابلة بين الجوانى والبرانى وهو استخدام دقيق صحيح جدير بأن يتبعه كل الكاتبين باللغة الفلسفية .

يقول الدكتور عثمان أمين (ص ٢٧٠) : « ويقول جابر بن حيان فى كتاب اسطقس الأس : ولما كان جميع طرق أصحاب هذه الصناعة (الكيمياء) طريقين: وهما الجوانى والبرانى ، فالجوانى هو اللطيف الكائن من الحيوان . وانما قيل فيه جوانى من أجل أن الحيوان أقرب الى النفس من النبات والحجر بما قد ظهر فيه من تمام آثارها وكمال افعالها التى أعطته وسلبته من تلك . والاقرب الى الشيء أخص من الابعد . فالحيوان أولى بالنفس من النبات والحجر فيبقى الحجر وحده هو الذى عرى من افعال النفس برانيا : لان معنى الجوانى انما هو البطون والاتصال ومعنى البرانى هو الظهور والانفصال » (١) .

وهذا هو أقرب تصوير عربى لمفهومى الشيء فى ذاته والشيء لذاته عند سارتر وكان أولى بالدكتور عثمان أمين أن يستخدم الجوانى والبرانى بهذين المعنيين . وليس لنا أن نحدد للدكتور ما كان أولى به ان يفعله . ولكن الحق ان الجوانى لا يكون الا اذا . التحم بالاشياء وتحسس الوقائع . النظر بعيون الروح لا وجود له الا بملامسة عيون الواقع للأشياء . نحن لانفترض بطبيعة الحال أن الدكتور يجهل اتجاهات الفكر المعاصر فى النظرة الى الوعى ولكننا نفترض انه اتعزل بجوانيته الى حد اهمال التعاطف البرانى مع الظاهرات والاشياء والى حد استغراب الفكر القائم أساسا فى العصر الحاضر على الملامح البرانية .

فالوعى والذات والأنا والضمير .. كل هذه المسميات لا وجود لها بغير ارتطام بوقائع الوجود المادى الجزئى المحسوس . لا يتكون الوعى الا بتكوين المدركات فى خلد الانسان ، وموضوعات التفكير والادراك نفسها ينتصبا القصد الذاتى المنبعث من الوعى للالتحام الجوانى فى شكل وعى

---

(١) مؤلفات جابر بن حيان العربية ــ نشرة هالمبارد ــ جزء أول ــ مكتبة جوتنر ــ باريس سنة ١٩٢٨ ــ ص ٦٥ ــ ٦٦ .

معين • وبعبارة موجزة صريحة لا ذات بغير موضوع ولا جواني بغير براني• ولا يظهر الوعي الا بملامسة الاشياء والتعود على التفكير فيها •

وهذا الافتراض النظرى ينبنى عليه أمران : اولهما أن تماثل الوعى لدى الافراد فى جماعة ما لا يتم بناء على نسق قبلى تخلق على شاكلته الذوات • انما يتماثل الوعى لدى الافراد العديدين وفقا لتماثل الانطباعات لدى هؤلاء الافراد العديدين من جراء التقائهم عند مسببات موحدة • لذلك لا تكون الدعوة الى الاشتراكية العربية سليمة اذا أرادت أن تحدد وعى الافراد جوانيا من تلقاء ذاته - بل تتم الدعوة الاشتراكية العربية الصحيحة بتحديد البرانيات التى تنعكس فى وعى هذا وذاك وبتوحيد المؤثرات وتجميع نقط الالتقاء فى جملة الاشياء والنظريات والمعارف حتى تؤدى الى التقاء الضمائر عند الشعوب العربية التقاء معنويا واقعيا •

وثانيهما أن اشتقاق المعانى والقيم لا يمكن تحققه جوانيا بل برانيا• والدكتور يأتى بمثل من حديث نبوى يقول : « عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة » • فكيف تتحقق من معنى العدل بغير نظر فى أحداث ووقائع جزئية وسلوك خارجى ؟ العدل معناه اعطاء ذى الحق حقه • ولا حق بغير تجسيم للأحداث فى الظروف الماثلة بالفصل كما تظهر • لابد أن تتم خطوات السلوك فى الواقع من أجل الحكم على هذا السلوك بالعدل وعلى ذاك بالظلم • والا فلماذا أعطى الرسول كلمة العدل كل ما تدل عليه فى مقارنتها بالصلاة من فاعلية وايجابية ووقوع فى العالم وتغيير فى الاحداث الجارية ؟

لا أنكر أن كتاب الجوانية كتاب مثير وعاطفى وباعث على الانفعال العاطفى • كل كلماته معبرة وبليغة وتبلغ القلب أيضا • والدكتور عثمان أمين يلعب بالعواطف لعبا قويا حتى يهز كيان الانسان بأكمله • وامتدت بى قراءة كتابه ساعات طويلة ظل ينتقل بى فيها الى شتى الجوانب والاحاسيس والبقاع والأراء •وكنت أود أن ينتصر الدكتور عثمان أمين لجوانيته فاذا بكتابه كضرورة برانية صناعية تشعرنى بمدى ارتباط الانسان بالاشياء والموجودات واحتياجه الى تحطيم ما بها من خرس • ولولا تسجيله لذكرياته برانيا لضاعت معظمها فى جوانيات اللاوعى المخيفة •

وأجمل ما استوقفنى فى هذا الكتاب هو انسانيته البادية فى تلك اللمسات العذبة الرقيقة الحلوة كشخصية الدكتور عثمان أمين نفسه • وكنت أود من هذه الانسانية أن تعلو فعلا على تشيع المذهبية كما اراد لها الدكتور عثمان امين جوانيا ان تكون • فهو يقول : « فاقول ان الجوانية

عندى فلسفة .. وخير من هذا طريقة فى التفلسف . ولا اقول انها مذهب . لان المذهب شأنه أن يكون مغلقا قد رسمت حدوده مرة واحدة . وحبست تاملاته فى نطاق معين ، بل هى تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا . متعرض لنفحات السماء فى كل لحظة وطريق مبسوط أمام الوعى ينتظر السالكين الى يوم الدين . فالجوانية اذن فلسفة تحاول أن ترى الاشخاص والاشياء رؤية روحية » .

ولا شك أن اسقاط الجوانية على معالم الفكر العربى والاسلامى جعل منها شيئا تبينا وأبرزها ابرازا مفيدا . ولكن أهم ما ينبض به احساس الدكتور عثمان أمين هو تحققه من وجود الضمير الانسانى تحققا يكاد يكون مباشرا وملموسا . يحس الدكتور عثمان أمين بان الضمير حقيقة نحس بها كما نحس بالحديد والزلط والنحاس . ويجىء تفكيره كما لو كان ايذانا باكتشاف غلبة الضمير على كافة ملكات العقل الانسانى .

ويمثل هذا الاتجاه بمفرده الشىء الكثير . ولو عنى الدكتور بابراز معالم الضمير كحقيقة وجودية تكاد تبلغ مرتبة التجسيد فى حياة الانسان وتكاد تبلغ اعلى درجة فى قابليات الامكان البشرى ... اقول لو خص الدكتور هذا الجانب وحده بعنايته وحاول اخراج شىء ثمين من خلاصة الفكر مستوحيا قدرات الضمير بوصفه الملكة الاولى فى وعى الانسان ... لاستطعنا ان نقرأ جوانية الدكتور عثمان أمين فى سعادة أكبر فعلا .

ولم يكن على الدكتور الا أن يتابع ما بدأ به . لقد تحدث عن الدوافع التى ادت به الى الايمان بالجوانية فكان منها تامل روح الدين والاخلاق عامة ومن تامل آيات القرآن وأحاديث الرسول عليه السلام خاصة . ثم تحدث بعد ذلك عن القرية المصرية واستطرد من ذلك الى الكلام عن الحياة فى البيئة المصرية القديمة أيام المصريين القدماء .

فقال : « والعارفون يعلمون أن البيئة المصرية منذ اقدم تاريخ لها – وتاريخها هو فجر الضمير الانسانى كما أوضح الباحثون الثقات – قد تميزت بخصائص بارزة هى سلطان الدين والاخلاق عليها . والمصريون كانوا منذ القدم موحدين . يؤمنون باله واحد منزه عن مشابهة المخلوقات وتنبىء آثارهم عن اعتقاد راسخ ببقاء النفس بعد مفارقتها للبدن . وتشير حياتهم الى ثقة تامة فى تحقيق العدل الالهى والى تطلع دائم الى ما وراء المحسوس وتمييز فطرى بين الخير والشر وتقدير أخلاقى للفضائل الاجتماعية العالية (كالنجدة والمروءة والوفاء) . وما من شك بعد بحوث العلماء الغربيين المتخصصين أمثال ارمان وبرستد أن المصريين القدماء

كانوا فى دينهم وفى إخلاقهم جوانيين حقا يحكمون على الأمور أحكاما أخلاقية نفاذة ويجعلون للغيبى وللمثل الأعلى مكانا ملحوظا فى أفكارهم وتصرفاتهم ويهدون الى العالم القديم أقدم تعبير لغوى عن معانى الصدق والحق والإستقامة والعدالة ·

« وقد أفصحت جوانية المصريين القدماء عن اشادتهم بالايمان والاخلاص واستنكارهم للتظاهر والنفاق · فهذا واحد من أعيانهم يدعو الى اطراح مظاهر التقوى وهذا أحد ملوك الدولة المصرية الوسطى ينصح ابنه بأن يتلطف فى الحديث مع الناس لأن الكلمة الطيبة أقوى من كل معركة · وفى الدولة الحديثة نرى الشاعر تدق وتلطف فلا نعجب حين نقرأ على قبر واحد من أعيانهم : ان الله فى قلب الانسان ·· ويقول العلامة ارمان ان هذا التصور المصرى القديم مطابق لما نسميه اليوم باسم الضمير · ومن هذه الجوانية الاصيلة فى الدين والأخلاق حق للعالم برستد أن يقول : « ان عقيدة الحساب تثبت ان مصر اول بلد فى العالم استيقظ فيه ضمير الانسان » ·

وقد اورد الدكتور عثمان هذا الكلام بغير استنباط ما كان ينبغى له استنباطه سوى مجرد المقارنة بين المصريين القدماء والمصريين المحدثين · لم يوقفنا هذا الكلام شيئا فى عقل الدكتور فيما يتعلق بتاريخ الجوانية · ولو انه اراد أن يتابع فى تاريخ الفكر البشرى هذه الحلقة وحدها بما تحمله من دلالات ومن مؤديات فلسفية لاستطاع أن يسير جنبا الى جنب مع مين دى بيران وأن يبتكر تيارا يتقصنا بالفعل فى بلادنا اليوم · ومين دى بيران (١٧٦٦ ـ ١٨٢٤) قد اهتم بجانبى الفلسفة الميتافيزيقية وعلم النفس وثار على الفلسفات الحسية وعلى علم النفس المادى الخاص بجاندياك وكاباني وتطور تحت تأثير فيشته وكانط بالمثالية والارادية النفسية الى أن أصبح أشهر علم فى الفلسفات الذاتية ·

كان يمكن أن يقارن الدكتور عثمان أمين بين مفهومين فى التاريخ الفلسفى : المفهوم العقلى والمفهوم الجوانى · أما المفهوم العقلى فيقوم على أساس اعتبار فلسفة اليونان نقطة ابتداء الفلسفة التى تعتمد على العقل · وأما المفهوم الجوانى فيقوم على أساس اعتبار التأملات المصرية القديمة نقطة ابتداء الفلسفة التى تعتمد على الضمير · وكان يمكنه أن يضع فى بضع صفحات تخطيطا لتاريخ جديد للفلسفة يبدأ من نقطة انطلاق الضمير والنظرات المبنية عليه والأسس المستندة اليه · مثلا اذا اكتشفنا نماذج تمثل النظرات الضميرية لدى المصريين القدماء ومقدار تغلغل هذه النظرات

حين استند اليها مفكرو اليونان وانتقال هذه البذور الى العصرين الوسيطين للاسلام والمسيحية ثم تمثلهما فى العصور الحديثة .. استطعنا بهـــذا التخطيط البسيط ان نستعيد نقطة ابتـــداء تاريخ الفلســـفة من مصر الفرعونية . لقد كان واضحا ان اكتشاف الضمير فى نماذج حية وعناصر ايجابية من التفكير المصرى القديم سيكون مدعاة الى تقوية الفلســـفة الأخلاقية التى ارتبط بها السلوك والتى ارتكنت اليها مفهومات الحياة . ومن هذه الاولويات كان فى مقدور الدكتور عثمان امين أن يكون جوانيا أصيلا راسخا .

(٨) البير كامو .. محاولة لدراسة فكره الفلسفى

تاليف : الدكتور عبد الغفار مكاوى

أسعدنى كثيرا أن أرى كتابا يؤلف عن البير كامو وخاصـــة بقلم الدكتور عبد الغفار مكاوى . ذلك أننى أتمنى ان يكون من بين كتابنا من يهتم اهتماما علميا بالتفكير الوجودى وآثاره المذهبية . وظننت ان كتاب الدكتور مكاوى سيؤدى الغرض وسيغطى نقصا كبيرا فى هذه الأبواب . وعندما علمت ان كتاب الدكتور مكاوى ليس مجرد دراسة عابرة لفلسفة البير كامو وانما هو ترجمة الأطروحة التى نال عنها درجة الدكتوراه من المانيا اصبح لدى ما يشبه الثقة بأنه سيخدم الفكر الفلسفى ببلادنا فعلا بهذه الدراسة . ومن ناحيـــة اخرى يعد الدكتور مكاوى أحد أدبائنـــا القصاصين الذين يدركون قيمة النبرة الفلسفية داخل الســـياق الادبى ويعرفون ما للشكل الادبى والفنى من أهمية فى تقريب وتوضيح الموضوعات الفلسفية . لذلك لن يكون غريبا بالنسبة اليه أن يدرس فلسفة كامو من آثاره الادبية . وكنت واثقا من أن الدراسة التى تصدر عن قلمه ستفى بهذه الاحتياجات المستحدثة فى حياتنا الأدبية .

ولابد أن أشير مقدما الى أن الكتابة الادبية واختيار النماذج القصصية والمسرحية لدى الفلاسفة الكبار لم يرد عبثا . فهو اتجاه له فكرته واصوله أعنى أن اتجاه الفلاسفة الوجوديين الى اختيار القصـــة والمسرحية كعمل اساسى يبرز مضمون آرائهم وافكارهم هو اتجاه مبنى على ثلاثة معتقدات :

اولا : تود الفلسفة الوجودية ان تكون فلســـفة كل الناس بقدر المستطاع وأن تهبط الى كل المستويات وأن يقرأ الجميع اعمالهـــا . فهى ليست فلسفة اصطناع مذهبى بقدر ما هى محاولة للاقتراب من الانسان فى

شتى حالاته وظروفه . ولما كانت المسرحية والقصة هما النموذجان الاكثر قربا من قلب الانسان العادى وعقله فقد استطاعت الوجودية استغلالهما أحسن استغلال .

ثانيا : نشأت الفلسفة الوجودية كبديل عن النزعة الانسانية التى سادت الادب الفرنسى والفكر الاوربى عامة حتى سنة ١٩٣٠ . ومن ثم فقد ورثت الوجودية أكبر قضايا الانسان الحديث وهى مشكلة السلوك الفردى وبناء المجتمع . وليس من السهل ان يعالج الفيلسوف الحديث مشاكل الاخلاق ومشاكل الوجدان الانسانى الا على ضوء النماذج البشرية التى تحيا داخل الاعمال والمؤلفات الادبية . اذ يلجأ الفيلسوف الاخلاقى عادة الى الشخصيات التى يخلقها كتاب المسرح والروائيون من أجل ابراز جوانب السلوك الانسانى التى تعوزهم فى مضمار الفلسفة الخالصة . ولا مندوحة عن اللجوء الى هذه الشخصيات لانها تتحول مع الزمن الى نماذج حقيقية حية . فالواقع انها نماذج مقتطعة داخل مواقف ومناسبات معينة ويمكن دراستها على ضوء الاحداث المحيطة بها والنوازع الكامنة فيها .

ثالثا : يمكن أن نقول بعبارة موجزة (كما سبق أن أوضحت ذلك فى كلامى عن القصة فى المذهب الوجودى) ان القصة الوجودية هى فى صميمها تعبير عن اصل فلسفى . فهى نوع من الادب ولا تخلو رغم ذلك عند فهمها من اثارة المشاكل التى وضعها فلاسفة الوجود أنفسهم بحيث تمس فى جوهرها وجهات نظر ميتافيزيقية بحتة . لذلك يعد بعض الوجوديين القصة أقرب الفنون الادبية الى الميتافيزيقا . ولا شك أن كل هذه الامور تعتمد فى الغالب على قدرة المؤلف كما تشير الى ذلك الكاتبة الوجودية المعروفة سيمون دى بوفوار (١) . فهى تقول : « اذا قرأت القصة الميتافيزيقية بامانة وكانت مكتوبة بامانة أيضا أعانت على كشف الوجود بشكل لا يمكن أن تؤديه أى وسيلة اخرى من وسائل التعبير » .

أدت هذه الأسباب الثلاثة الى اعتماد الوجوديين اعتمادا أساسيا على الاشكال الادبية لنقل خبراتهم الثقافية والفلسفية الى الجماهير العادية . ويمكن أن نجد سببا رابعا أيضا يتعلق بشخص ألبير كامو ذاته وبعمله الأدبى . وينبغى ملاحظة ما ورد فى كلامى السابق عن البير كامو وطبيعة العمل الادبى عند كامو . « فليس هو بصاحب المذهب أو الفيلسوف الذى ينافح عن فكرته » ولا يجوز أن ننظر اليه على أنه واحد من الغيورين على

(١) سيمون دى بوفوار : الأدب والميتافيزيقا – مجلة العصور الحديثة – ابريل ١٩٤٩ .

آرائه المطلقة .. لا .. لا .. لايخطرن هذا على بالك لأنه من صميم أسلوبه وروحه أن يلقى الكلام على عواهنه شأنه شأن نيتشه الفيلسوف . فهو لا يحاول الاقناع . انه ليس من أولئك المفكرين المهمومين بافكارهم . ولو شاء هو نفسه أن يكون كذلك لما استطاع لأن عدم الاهتمام أصيل فى طبيعته . ولأن طريقته فى الكتابة ـ ثانيا ـ تجعلك تشعر إنه لا يعمل عملا وانما يعطيك فكرة عن شىء موجود .. قائم .. عن شىء ماثل هنالك . التى أقف عند هذه النقطة لتوضيحها وجلائها أكثر من ذلك . قلت ان كامو يؤمن بالعبث فى العالم وخلو الحياة من دلالة معقـولة . فكل عمل داخل نطاق الوجود الأرضى متصف بهذه الصفة ولو كان عملا أدبيا . ولذلك تجد كامو لا يحاول قط أن يشرح شيئا ولا يسعى من أجل تبرير فكرة ولم يصل يوما على اثبات قول من الاقوال التى وردت فى كتبه . هذه طبيعته فى أعماله الادبية وهى فى الوقت نفسه مماشاة لأصل اعتقاده وأسلوب معاشه . فهو ـ كما يقول سارتر ـ يحاول الاقتراح فقط ولا يشغل نفسه بتحقيق ما يظن هو نفسه أنه لا يقبل التحقيق . انه لا يعتقد فى قرارة نفسه بضرورة العمل الادبى عند أصحاب المواهب كما يحاول الفنانون الآخرون أن يوهمونا . فالقصة التى يؤلفها والرأى الذى يرتئيه كان يمكن الا يكونا . شأنه شأن هذه القطعة من الحجر أو ذلك المجرى من الماء . هى نوع من الحاضر وهى لحة مجزومة من حياة وهى صفحة من عمر . فتراه يكتب ويعبر وكان فى امكانه الا يكتب والا يعبر .. ولكن الامر سيان فى النهاية . « لا فرق عنده بين كتابة مقال وتناول القهوة وتدخين السيجارة »

هذا التعليق الذى قمت به سنة ١٩٥١ حول وضع العمل الادبى ومكانته فى نظر البير كامو كفيل بدفعنا الى الاحساس بحقيقة المشكلة ولكنه كفيل فى الوقت نفسه باشعارنا بان وراء هذا الكلام شيئا عميقا . لابد من فهم هذا الكلام فى اطار احتمالية الحياة وعبثية التاريخ وامكانية أن يكون الشىء والا يكون . وعلى ضوء هذا الكلام كان يمكن ان نفهم بعض فقرات من الفصل التقديمى الذى وضعه الدكتور عبد الغفار مكاوى للتمهيد لافكار كامو . ولكن دراسة الثالث المرفوع فى المنطق لم تكن ملحة الا من أجل الاشارة العابرة ـ لا الدراسة المنطقية المطولة ـ الى احتمالية ظواهر الوجود المادى ومظاهر الحياة الانسانية من خلفها . ورغم كل محـاولات الدكتور مكاوى لاكتشاف علاقة بين دراسته فى فرع المنطق وطبيعة فكر البير كامو فهو لم يفطن الى نقطة الدخول الحقيقية ونقطة الوصول الضرورية بين نظريات هايزنبرج فى الاحتمال وعرضية الوجود الانسانى لدى كامو .

هذا من ناحية . ويمكن ان نشعر ايضا بان مؤلفات البير كامو كلها ليست انتاجا بقدر ما هي مقال على المنهج . وأول من وضع أسلوب المقال على المنهج وطريقته في التمهيد الفلسفي هو الفيلسوف الفرنسي رنيه ديكارت . لا شك أن ارسطو سبقه في تصوير الأورجانون أى الوسيلة المنهجية ولا شك أيضا في ان آخرين من الفلاسفة الانجليز والألمان قد حاولوا توطيد المناهج الخاصة ببحوث العلم والفلسفة . اما طريقة المقال على المنهج في حثها العقل على استشعار تجارب معينة وطرق أبواب جديدة وعلى النظر في آفاق معينة دون اشتراط التحقق النهائي من نتائجها فلقد ابتدعها ديكارت وآثر كامو أن يحذو حذوها . وكلمة مقال التى تتقدم اسم المنهج ذات دلالة تعبيرية من حيث دلالتها على الارتباط بما هو عام أولا وعلى ما يحتمل أن يترتب بعضه على بعض في سياق العبارات الأولية ثانيا .

لهذا نستطيع من ناحية أخرى أن نقطع بوجود رغبة أصيلة لدى كامو في تنمية أفكاره وعملياته العقلية تنمية بسيطة تعتمد على أولية العبارة . ويؤكد هذا اختيار كامو للشكل الادبي لقصته عن السقطة . ان كتب البير كامو كلها تعد مقالا على المنهج لمحاولتها المستمرة في لمس معالم جديدة في وجود الانسان وفي عقله واحساساته كما لو كانت بصدد التمهيد لوضع فكرى مقبل . انها محاولة لتشكيل الضرورة الانسانية ورفع الحياة الى مستوى العقيدة عن طريق التحريك المستمر لكوامن الشعور .

ولهذا كله ايضا كنت أرجو ان يحتاط الدكتور عبد الغفار مكاوى في تناول المسائل المتعلقة بفكر البير كامو الفلسفي . فلسفة كامو الوجودية هي التمهيد المنهجي لفلسفة الوجود . ويمكن ان نقول انها حجر الزاوية في التفكير الوجودى المعاصر . وفلسفته خطرة لا يقربها المرء كما يقرب أية فلسفة من الفلسفات . واذا لم يفطن الباحث الى الاسرار الحقيقية الخاصة بهذه الفلسفة خرج منها وكأنه لم يدرك من أمرها شيئا . لأن هذه الفلسفات ليست ذات جوانب جزئية . وهى اما ان تنكشف لك في جملتها واما الا ينكشف ذلك منها شيء على الاطلاق . لذلك من الجائز جدا ان تظن نفسك بصدد الكلام عن البير كامو وكأنك تتحدث عن شخص آخر بالمرة .

والبناء المسرحى والقصصى والكلامى عند كامو غير منفصل عن فلسفته . ليس هناك شيئان في أعمال كامو احدهما ادب والآخر فلسفة . عمل البير كامو الفكرى وبناء أعماله الكلامى لا ينفصلان . ولو شئنا مثلا أن نتحدث عن قصة الغريب لما وجدنا مفرا من اعتبار شكل

القصة ذاته من حيث هو تسلسل احداث ووقائع بصورة معينة ومن حيث هو استعراض للابالية البطل حتى يصدر عليه حكم الاعدام فيجد اهتماما كبيرا بين يدى القسيس فى النهاية قبل اعدامه لان ينطق بكل ما يعتقد ، أى أن ميرسوه بطل القصة لا يروى ما يظن أنه الحقيقة ولا يهتم بمواجهة العالم مواجهة ايجابية الا بعد وصوله الى مرحلة اليأس المطلق . فيكون اليأس المطلق هو السبب الأول والاخير فى انهاء مراحل السلبية وبدء الاهتمام بمصالح العالم والرغبة فى ابلاغ هذا العالم حقائق الامور . لماذا يصر ميرسوه على ان يقول للقسيس كل ما قاله ؟ انه يعلم أن لاجدوى على الاطلاق من هذه الكلمات التى نطق بها امامه . ولكنه لم يبدأ يحس بالرغبة الصادقة فى ان يكون معلما الاعندما بلغ درجة اليأس المطلق من هذا العالم. فأول سبيل الى صراحة الانسان فى العالم هو اليأس . كيما يقول الانسان ما يعتقده صراحة وما يرى انه الحق لابد أن يصير يائسا تماما من اى شئ فى الحياة . وهذا البناء القصصى نفسه جزء من بناء الفكرة التى يرويها المؤلف .

ولينا نلاحظ أيضا ان التأليف المسرحى ليس مسألة سرد كلمات . لا يتعامل المؤلف المسرحى أساسا بالالفاظ والعبارات . يكون تعامل المؤلف المسرحى بتحريك الشخوص الحية الماثلة بالفعل فى اطار مسرحياته . ان ما لم ندركه فى عالمنا الادبى والفنى والثقافى حتى اليوم هو أن الكاتب المسرحى لا يشتغل بالكلمات مثل أى كاتب آخر . انه يشتغل بتحريك الاشخاص فى المسرحية التى يؤلفها . لذلك من العبث فى مثل هذا الموقف أن نستند الى كلمات المؤلف واهمال الحشد الحركى للاحداث الذى يعبر تعبيرا صادقا عن أدق تفاصيل الفلسفة التى يعرضها الكاتب . فلا يمكن مثلا أن استعرض مسرحية « سوء تفاهم » محاولا تأكيد بعض عباراتها بينما تزخر الأحداث ذاتها بالمناسبات ذات الدلالات الفلسفية الحقيقية . فتتجلى امامنا بوضوح عرضية الحياة العابثة من عودة الابن الى أمه وأخته من استراليا بعد غيبة طويلة أعد فيها ثروة طائلة ليلقى الموت مسموما بفنجان شاى تقدمانه اليه بقصد قتله . ثم تنقلان جثمانه فى ظلام الليل الى جوف النهر القريب وتتبينان شخصيته عند استيلائهما على أوراقه وامواله فاذا به ابنهما العائد وقد أخفى شخصيته عنهما واكتفى بالمجئ الى الفندق الذى تديرانه كنزيل عادى من أجل الدعابة . من ناحية أخرى يتقدم ببطاقة مختلفة الاسم الى أخته التى تسجل بيانات عن شخصيته كنزيل فى دفتر الزائرين فتكتب البيانات المعطاة اليها دون أن ترفع عينيها للقاء عينيه . لانها تجد الشجاعة فى وضع السم لمن لا تلتقى عيناها بعيونهم أكثر ممن

تتقابل نظراتها مع نظراتهم . والمعنى الفلسفى الحائر فى ذهن البير كامو هنا ليس خفيا . فالنظرات التى يتبادلها الناس ذات دلالة تمس أعماق الكيان البشرى . ولو استطاع الناس يوما أن يبلغوا درجة التفاهم الحقيقى لخفت ويلات البشرية (١) .

وهذه نقطة انطلاق كبيرة فى فلسفة كامو لا يمكن الاشارة اليها عرضا لمجرد التخوف من الكلام فى جانب الادب . ولا يستطيع الكاتب أن يمتلك زمام تفكير كامو بمجرد انتهاج منهج معين فى البحث والدراسة . لأن المتناقضات حاضرة دائما فى طيات افكاره الفلسفية . فهناك لحظتان تتواجهان دائما فى عمله كما يقول روبير دى لوبيه الذى أشار الدكتور مكاوى الى كتابه عن كامو فى ثبت المراجع وفى غضون دراسته أيضا . يقول دى لوبيه : « ان اسطورة زيزيف والمتمرد يواجه كل منهما الآخر فتظهر من ثم تناقضات اخاذة : انكار القيم من ناحية واثباتها من ناحية اخرى . كل شىء مسموح به من ناحية وكل شىء غير مسموح به من ناحية اخرى . وتتعارض اللاابالية والحب كما يتعارض التوزع والوحدة والكم والكيف . فاذا طلبنا من كامو أن يختار أجاب بأن ثمة تواصلا أو ترابطا بين وجهى مباحثه » (٢) .

ولا أنكر ان الدكتور مكاوى قد تعرض لمعنى التعارض فى فلسفة كامو فى خاتمة كتابه بقصد الكشف عن انشقاق فكره الدائم على نفسه . ولكن المهم هو أن تظهر دراسة فكر البير كامو الفلسفى واعية فى صميمها لهذا الانشقاق الملتحم فى طيات عقله . وهذا طبيعى جدا . فمن يمسك بأحد اطراف الفكرة مطالب بأن يحذر مؤدياتها وارتباطاتها . فقد تأخذ جانبا تحسبه كل شىء ويتبين لك بعد قليل أنه لا يعدو أن يكون انعكاسا مؤقتا لموقف تتحتم متابعته فى سطر آخر .

ولذلك يعلن كامو فى مقدمة أسطورة زيزيف أن موقفه مؤقت لأنه لم يتبين ما يلزم عنه بعد . غير أن هذا الوصف لحالة الرفض الخالصة لا يمكن الاستغناء عنه كلحظة أولى . وهى نفسها الشك المنهجى كما يشير هو نفسه الى ذلك فيما بعد على الصفحات الاولى من كتابه عن التمرد (٣) فكتاب اسطورة زيزيف وضع القيم موضع السؤال منهجيا على طريقة ديكارت . ووضع الفلسفة منهجيا موضع النقد على طريقة كانت فى نقد

---

(١) انظر كتاب الدكتور مكاوى ص ١٧٢ ـ ١٧٣ .

(٢) ص ٧٥ من الطبعة الاصلية الفرنسية .

(٣) الجهل بهذه النقطة ادى الى خطأ الدكتور فؤاد زكريا خطأ فاحشا فى مقال له بمجلة الفكر المعاصر سنة ١٩٦٥ عن كامو والثورة .

الميتافيزيقا : أى بقصد محـــدد وهو البحث عن قيمة مؤكدة وعن يقين فلسفى .

فليس الامر متعلقا بنفس القيم بين النفى والاثبات . وهذا هو ما يقوم بالتوفيق بين لحظتى فكر البير كامو : الاولى قيم تقليدية لانها تعطى ظهرها لتجربة الموت الواضحة . والأخرى حية لأن العثور عليها يتم خلال الاختبار والمعاوسة . لحتمة نناقض ولكنه يقدم كذلك . وعلينا أن نلاحظ ـ كما يقول لوبيه (١) رغم ذلك : ان الافراط فى الشك يتبدى بوضوح فى أسطورة زيزيف . ولا يمكن أن يلتقى الوصف الأمين للرفض بالشـــك المنهجي وانما يغمره ويتجاوزه . لأن الانكار العابث يرفض القيمة من حيث هى قيمة مقفلا بذلك الطريق فى وجه أى تسلل يتم فيما بعد . غير أن أسطورة زيزيف ضمنت قيمة واحدة هى الوعى أو الشعور . ولهذا لا يمكن أن ترتد هذه القيمة فى أى وقت ضد نفسها . بل انها تظل مخلصة لذاتها فى أقصى لحظات الانكار اللاذع . وأكثر من ذلك أنها لا تقوم بالهدم الا استكمالا ومساندة لتمام وحدتها . وهكذا يمتد الشك فى أسطورة زيزيف الى كل القيم دون أن يمس ينبوعها بسوء . ولذلك ستولد القيم من جديد أكثر قوة وأكثر صدقا وستزدهر مرة أخرى فى كتاب التمرد . ولهـذا أيضا لا يلتقى الرفض الموصوف فى أسطورة زيزيف بالانكار المطلق الذى قام البير كامو بتحليله فى المتمرد .. تلك هى الفكرة الوحيدة لدى كامو : أن يجعل الوعى يعيش دائما بجزمياته الاساسية الى النمو عن طريق ثورة تمثل الصراع ضد المعاناه والالم ، وتلك الجزميات هى الحقيقة والعدالة والحب والابتهاج (٢) .

يتعلق هذا الكلام بصميم موقف كامو الفلسفى ولا يمكن أن تتعرض دراسة ما لفكره الفلسفى دون أن تضع هذه النظرية فى اعتبارها . وقد أعاد الاعتماد على هذا اللون المنهجي من المقال فى نفس قصته الأخيرة عن السقطة . وكأنما يحس البير كامو بأن الناس لا يستطيعون التعامل الا فى اطار المناهج . ولا يقوى الناس على الاستناد الى تقديرهم الخاص . لا حيلة فى ضرورة افتراض المنهج . والبير كامو نفسه بصـــدد تخطيط المنهج أكثر مما هو بصدد التنسيق المنهجى لآرائه وأفكاره . وليس الناس جميعا فى رأيه من ذوى الاستعداد لتقدير الاوضاع العقلية . ولذلك عليهم

---

(١) نفس المرجع عن كامو ص ٥٧ ـ ٥٨ .
(٢) نفس المرجع ص ٥٨ .

دائما أن يحتموا بالمبادئ » . ويقول كامو (١) : « اننى أعجب بهذه المثابرة وبهذا الصبر المنهجى . حينما لا يتوفر لنا طابع فمن الضرورى اذن أن نوفر لأنفسنا المناهج » .

واذا قدرنا من ثم أن المشكلة الأساسية فى كتاب السقطة هى مشكلة التقاء الناس عند خطوط معينة أو مشكلة التفاهم البشرى فلا سبيل على الاطلاق لتنحية الموقف أو المناسبة القصصية التى تظفر عنــدها آفاق القضية - لا يمكن الاقتصار على مجموعة عبارات توحى بتفــكير كامو الفلسفى . اذ يتبع هذا التفكير من المناسبات والمواقف بخاصة .

ومشكلة قصة السقطة الحقيقية هى مشكلة التفاهم البشرى ووسائل تقريب الناس أفرادا وجماعات . والذنب الحقيقى اذا كان للانسان ذنب فهو قدرته على الانعزال وعلى عدم الانخراط فى الأوضاع الانسانية . ولا تستطيع الأخلاق أن تشمل الناس جميعا . وتقوم سخرية برنارد شو من قولنا « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » على هذه الحقيقة وهى أن الناس مختلفون فردا فردا . وقد تحب أن يعاملوك بشىء لا يحبون هم أن يعاملوا به . الناس مختلفون فيما بينهم وسلوك هذا مختلف عن سلوك ذاك . واختلاف الناس اختلاف من حيث الكيف لا من حيث الكم . أى ان الناس مختلفون من حيث هم فى أنفسهم اختلافا كاملا فى الكيف . ولن تستطيع ان تزيد بعض صفات كامو فيتحول الى دون كاميليو ولا يمكن ان تنقص من بعض خصــائص داروين فيتحول الى دون كيخوته . ان كل شــخص يختلف عن الآخر من حيث الكيف ولا يجدى فى محو الفروق بينهما أى تغيير كمى لاختلاف كل انسان عن الآخر كيفا (٢) .

كذلك لا يرتبط السلوك الانسانى فى المجتمع ارتباطا حتميا بقواعد الأخلاق وأصولها . ليس هناك اطلاقا ما يلزم بأن يكون سلوك أى انسان على نحو ما فى بعض الظروف . (٣) وليس هناك قواعد أو علامات تتنبأ بها عن كيفية وقوع لون من ألوان السلوك . ولا يجوز من ثم أن ننظر فى قواعد الأخلاق والسلوك من حيث هى احكام . وليس أدل على ذلك من الحادث الذى كان سببا مباشرا فى اشعار كلامانس بطل الســقطة بالذنب وعدم البراءة . كان هذا الحادث ايضاحا للمناسبة التى تأدت اليه فيها أصوات معينة لم يستطع الاستجابة لها رغم دلالتها الواضحة . فهل

---

(١) البير كامو : السقطة ص ١٦ La Chute
(٢) السقطة ص ١٦٩ .
(٣) السقطة ص ١٢٨ .

فهم هذه الأصوات وعرف معناها ؟ لقد سرت في بدنه الرعدة اثر سماعها . ومعنى ذلك أنه قد فطن الى ما تعنيه الأصوات والصرخات واصداء ارتطام الجسم بالماء . ولكنه لم يحاول انقاذ المرأة التى ألقت بنفسها الى الماء من فوق الجسر فى الواحدة صباحا .

كان قد غادر بيت صديقته فى هذا الوقت وعبر الجسر فى طريقه الى مسكنه . كان جسمه مرويا مشبعا وكانت روحه هادئة مطمئنة فلم يعط أى اهتمام للفتاة المستندة الى أسوار الجسر . وشاهد عنق الفتاة من قفاها مبتلا بماء المطر وذا اغراء . ولكنه لم يكن ذا رغبة ما تدفعه فى تلك اللحظة الى محادثة الفتاة . ولم يبتعد أكثر من خمسين مترا حتى وقع الحادث . وأشفق فى هذا البرد من الاستجابة لأى نداء . وعلى الرغم من أنه قد فهم كل ما حدث وعلى الرغم من أنه قد احس بضرورة اجراء عمل سريع لم يلتفت خلفه وأقنع نفسه بأن الوقت متأخر للقيام بأى عمل أو بأى انقاذ . (١)

لماذا ؟ ان العادة كما يقول كامو تكون أحيانا أكثر مرة (٢) . من ناحية ثانية يشارك الآخرون فى العملية (٣) . من هو الآخر ؟ وكيف يتم لى اليقين بوجوده ؟ وما نتيجة ما أعمل داخل المجتمع ؟ كل هــذه مشاكل فى صميم الفكر الفلسفى لألبير كامو . وكان ماكس شيلر قد بنى الايمان بالآخر على أساس حدسى متكامل . وكان جون استيوارت ميل قد أوقف الايمان بالآخر على أساس الاحساس بمقاومته للجهد أو للدفع . وهذان الاتجاهان يمثلان اصدق تمثيل الجانب المثالى الروحى فى النظرة الأولى والجانب الحسى النفسى فى النظرة الثانية . وفلسفة الوجود هى وليدة الاتجاه الظاهرى الذى آلى على نفسه أن يكون معتــوبا أى ان يخرج على المادية والروحية وأن يشتق لنفسه سبيل المعنويات . ولذلك أقام كامو نظريته على أساس جديد هــو الذنب وخطيئة الانســـان . ولم يتعرض الدكتور مكاوى لهذا الجانب الفلسفى ظنا منه أن كامو ذو فلسفة مبتورة الصلات بما تقدمتها من نزعات .

وليس هنا مجال الشرح الطويل . غير اننى اشير الى احتمال آخر وهو وقوع هذا الحادث فى وقت اثناء النهار او على الأقل اثناء وجود مارة آخرين فى نفس المكان . هنا سيأتى التصرف الانسانى مغايرا بالضرورة

---

(١) السقطة ص ٨٢ .
(٢) السقطة ص ١١١ .
(٣) السقطة ص ١٣٤ .

لما حدث بالفعل فى الواحدة صباحا . لا شك أن وجود الآخرين سيؤدى تغيير الموقف تغييرا جذريا . ويعتمد املاء الحافز الى التصرف على الاحساس الجماعى أساسا . لذلك يقول كلامانس (١) : « أهم شىء هو أن يصبح كل شىء بسيطا كما هو الأمر بالنسبة الى الطفل وأن يأتى كل فعل بناء على أمر وأن يتحدد كل من الخير والشر بطريقة مفروضة فرضا فتكون اذن بالتالى واضحة .. » ويقول (٢) : « لقد تعلمت أنا أيضا على جسور باريس اننى كنت اخاف من الحرية » ولكن لا بأس من ذلك كله فان عيوبه (٣) ترتد بمعنى آخر لصالحه . فالذنوب من ثم هى صاحبة الفضـــل الأكبر عليه .

فلسفة كامو أخلاقية وتنبع من قلب الأشياء كمـــا يقول أى من مشاكل الانسان الحقيقية . ويقف تفكير كامو بمثابة المحور العمودى فى كل فلسفة تنتسب الى الاتجاه الوجودى المعاصر .

٩ ـ فلسفة التعددية

مرت بى فى بعض لحظات حياتى فترات احسست فيها بخطورة أوضاعنا الثقافية . تجمعت لدى فى بعض الأوقات مظاهر شتى للعناء الذى يتعرض له المفكرون نتيجة عملية الانبات التى يقومون بها فى المراحل الحالية . وسعيت حثيثا من أجل توفير الحلول اللازمة لقضايا الفكر العربى المعاصر كما حاولت مرارا أن اشارك فعلا فى الدور الضرورى من اجل تصفية المشاكل والأزمات .

ولكن أهم مشكلة صادفتنى حقا هى تلك التى تخص الفروق الكبيرة بين فئات المتعلمين والتى تتعلق بالفواصل الماثلة بالفعل بين جمـــاعات المفكرين وجمهور الناس العاديين . وكانت الثقافة فى عهود ما قبـــل الثورة ترفا تختص به فئات معينة من الناس . وكان المنتجون فى الأدب والفكر والفن أشبه بحلقات الأطفال الذين يتجمعون من أجل لعبـــة « الثعلب فات .. » وويل لمن يصادفون الطرة خلف ظهوره ! واهتم الأدباء بأنفسهم أكثر مما كانوا يهتمون بجموع الشعب ذاته . ولم يجد أحدهم أى لذة فى عملية التقائه مع الذين يستمتعون بنتاجه ولكنه لم يجد أيضا

---

(١) السقطة ص ١٩٧ .
(٢) نفس الصفحة .
(٣) السقطة ص ١١٠ .

وسيلة للصعود الى آفاق الفكر العليا للاشتغال الحقيقى بالمعرفة . فكان كالمنبت .

وسارت الأوضاع على هذا النحو حتى رأينا جماعات المثقفين يلبسون ازياء الفكر كما يلبس الشعب نفسه صنوفا متباينة من الملابس . صار من بين المشتغلين بالفكر من يلبس العمامة والجبة ومن يحتويه القفطان والعباية ومن تتهدل على جبهته القبعة او العقال ومن يفضل البدلة والأقمصة . والمفكرون والأدباء حائرون لا يلتقون ولا يلتقى أحد بهم ولا يلاقون ما ينشدون أو ما يريدون . فاذا تخبطوا داخل سراويلهم الفكرية تبدت حالة من التناقض والتفكك لا مثيل لها فى كيان الروح العربى المعاصر وبانت الاختلافات العميقة التى تفصل أذواقنا ومفهوماتنا واهتماماتنا .

وليست هذه كما ترى مقدمة تحليلية لفلسفة التعددية على نحو ما ظهرت عليه منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا . انما أرجو أن أجد فى هذا المقال فرصة أعرض فيها احدى تجاربى الفلسفية على القراء . فقد استوقفتنى تلك الملامح الاجتماعية أمدا طويلا وظللت أفكر شهورا طويلة فى مظاهر الأزمة التى تمر بها ثقافتنا . وكنت قد رجعت من المانيا منذ خمس سنوات فأردت أن أتدخل فى نطاق الفكر والثقافة على نحو مايسرته لى الأمور حتى أسهم فى تخفيف حدة التنافر العقلى من جهة وحتى أقارب بين الجمهور العادى والمثقفين المتجنين من جهة أخرى .

وأعددت فى ذهنى أسلوبا جديدا لاقتحام مشاكلنا الفكرية والروحية . اردت أن أقوم بتطبيق المنهج الظاهرى على المعتقدات والآراء وأن أجعل منه وسيلة لتخطى العوائق الفكرية . والمنهج الظاهرى منهج معرفى يحاول تفسير ظاهرات الوجود والمعرفة . ولكننى خصصت نفسى بدراسة جانب العلوم الانسانية كعلوم النفس والاجتماع والأخلاق من وجهة نظر الظاهرية حتى اكتشف العوامل التى تصلح المنبت والحصاد على ارضنا الفكرية . ووجدت أن الظاهرية تفسر الوعى الانسانى بوصفه وعيا قاصدا أعنى بوصفه وعيا متجها بطبيعته الى الأشياء من جهة والى وعى الآخرين من جهة أخرى .

الوعى البشرى فى الظاهرية لايخلو قط من اتجاه نحو الموجودات ونحو ذوات الناس الآخرين . ولو أن الذوات هى مصدر الاحساس بالوجود ومصدر تعيين الأساليب والمعانى التى تتبدى فيها الكائنات والأشياء فانها لا تأتلف ولا تتقارب الا عن طريق الأشياء المرئية والمدركات

الحسية . ولذلك فاتجاه الذوات الى الأشياء الخارجية حتى ويعد من المكونات الطبيعية الأساسية لهذه الذوات . واذا لم يتوافر لها ذلك الاتجاه واذ لم يتات لها القصد فقدت كل حقيقتها لوجودية وضاعت بالتالى كل مقومات الوجود الاجتماعى .

فنظرية تداخل الذوات التى سعيت الى تطبيقها على مفهوماتنا الثقافية استمدت أصولها من حقيقة الوضع القائم بالفعل . عرفت أن الوسيلة الوحيدة لاتقاء التنافر هى استجماع عناصر الفكر والفهم والذوق بالطريقة التى تضمن التقاء الذوات عند أشياء معينة . وباستمرار الالتقاء عند هذه الأشياء وبتوالى التقارب والتشابك الذهنى تحصل عمليات عالية لتذويب عناصر التفرق والاختلاف لدى جمهور المثقفين . كان المنهج الذى قمت بتخطيطه لنفسى ينحنى على دعوة المشتغلين بالفكر الى الالتقاء حول مفهومات معينة . كان الأساس فى هذا المنهج أن أجعل كل مظاهر الحياة الخارجية معينة لنا على أن تقع إبصارنا وعيوننا وافهامنا على الأشياء نفسها . وبتكرار وقوع حواسنا على نفس المشاهد يحدث التحول الضرورى نحو تقريب الأفكار وتوليف الدعوات أو بعبارة أخرى نحو تداخل الذوات .

ولكننى لم أكد أسعى لادخال هذا العنصر الظاهرى على حياتنا الفكرية حتى وجدت هوة أخرى تفصل الفكر وجمهور الناس . والتقاء الناس الذين لا يملكون وسائل الالتقاء نفسها حول المفهومات والآراء والمشاهد لا تؤدى الى شىء . ستؤدى فقط الى زيادة الهوة لتزايد الإلتباس . وستؤدى الانحناءات والاختلافات فى الشعور والفهم الى تعميق الفوارق وتعقيد سبل التفاهم والاتصال الروحى بين مجموعات الناس والأفراد . فيلجأ كل منهم بالتالى الى جزيرته التى يجول فوق أرضها حامدا الله على الغنيمة بالاياب . وبعد ان كنت أومن بضرورة التعاون الجماعى من أجل فرض المتقاربات الذهنية بين مجموعات المثقفين وفئات الناس خطر لى أن أرجع الى مرحلة سابقة على هذه المرحلة الفكرية فعدلت عن تداخل الذوات ونظرت فى الأمر من وجهة نظر أخرى وهى وجهة نظر التعددية .

والتعددية معناها استخدام منطق متنوع يلائم كافة المقتضيات والمستويات . لهذا توصف التعددية بالنسبية لأنها تنفى كل مفهوم مطلق للحقيقة وتربط الحقيقة بالموقف أو بالمستوى الذى تنشأ فيه . فليس هناك حقيقة مطلقة كلية وانما هناك حقائق جزئية لكل موقف من المواقف . وكل حقيقة من هذه الحقائق تؤدى دورها بحيث تكفى الحاجة اليها فى كل مرحلة على حدة . وهى فلسفة واقعية لأنها تستمد حقيقة كيانها من

الواقع الماثل بالفعل . فالناس حاليا فى القرن العشرين يخضعون فى تفكيرهم لمبادىء العلوم والرياضيات كما يخضعون لأهواء الفلاسفة والكهان ولرجال النحل الهندية والمعتقدات البدائية والخرافية . قوم يعيشون فى عصر واحد وأبناء جيل واحد يتمتعون بصور شتى متضاربة من أساليب الفكر والنظر . فالتعددية تستمد مقوماتها من حقيقة الوضع القائم بالفعل وتسعى بالتالى الى النفاذ الى عقل الانسان عن طريق المنطق الذى يتقبله ذلك العقل ، يمكنك أن تفكر وفقا للأقيسة الأرسطية أو الديالكتيك السقراطى وأن تستخدم القضايا التركيبية الكانطية فى الوقت نفسه الذى يتطلب منك استدعاء منطق بيرس وجون ديوى وكوين . ويمكنك أن تجعل فكرك يتخذ روحه من قوالب الجدل البيزنطى وأن يتدحرج الى الأفهام فى اسلوب الخطاب الحكمى السدهانى . فليس لنا أن نرسم خطوطا مستقيمة فى كون دائرى أعوج كما تقول سيمون دى بوفوار على لسان احدى شخصيات قصتها عن المثقفين . ولا ينبغى أن يتجمد المفكر فى قوالب بعينها فى الحياة أو أن يختط لنفسه أسلوبا لا يحيد عنه وطابعا لا يقبل الانصراف الى سواه فى عالم متطور متشعب موزع .

... والتعددية فى الاصطلاح الأوربى هى البلوراليزم . ولا ترجع كل أمور الحياة وفقا للتعددية الى أصل واحد بل الى أصول متعددة . ليس هناك أصل واحد للوجود كما أنه ليس للوجود أصلان . أى أن التعددية تعارض الفلسفة الواحدية التى تأخذ العالم ككل واحد مهما اختلفت مظاهره . وهى ترفض أيضا الثنائية التى تضع العناصر المتضادة كأصل فى طبيعة الوجود ، لذلك تعنى فلسفة التعددية أو البلوراليزم أن عناصر الوجود الأصلية التى ترجع اليها كل الموجودات متعددة ، لم تنبت الحياة اذن من نواة واحدة بل من نوايا عدة . وكما تختلف وتتنوع المصادر التى ترجع اليها الحياة تختلف وتتنوع أيضا مظاهر تعبيرها وانعكاساتها . فهى بذلك تؤدى حقائق جزئية مبعثرة وتبرز جملة مستويات كثيرة متفرقة وتدل على جوانب شتى متغايرة ، ومن هنــا قالت التعددية ان مظاهر الوجود لا ترد الى أصل واحد بل الى أصول متعددة وان العالم ليس وحدة شاملة متجانسة وانما مظاهر لحقائق مختلفة وكائنات متغايرة .

والواقع أن التفسير التعددى للوجود قديم قدم التفسير الواحدى والاثنينى . فالفلسفة اليونانية عرفت ارجاع الوجود الى عنصر واحد كما عرفت وضع حقائق الوجود فى قالب ديالكتيكى ثنائى . وكذلك عرفت الأسباب العدة والعناصر الكثيرة للوجود .

ولكن ليس المهم بالنسبة الى الموقف الذى انبثقت فيه ضوء نظرية

التعدد الوجودى ، المهم بالنسبة الى هو نظرية التعدد المعرفى . أعنى أنه من الضرورى أن نقر بوجود نظريات مختلفة فى تفسير الوجود وأن نعتبر هذه النظريات أساسية ولا غنى عنها . كذلك يتحتم علينا ان نعترف بوجود اساليب متباينة لفهم الحياة وبوجود وسائل متعددة لاكتشاف الكون . ان نظراتنا نفسها يشملها التغاير وهى تخضع لألوان شتى من المنطق والأصول . وتاريخ الفلسفة نفسه ليس الا مجالا كبيرا لسرد جملة الفروق الجوهرية بين مراحل المعرفة الانسانية من عصر الى عصر بل وفى العصر الواحد نفسه . وفى الوقت الذى تستطلع فيه فلسفة فيتشه تشعر بمتعة كبيرة فى الاطلاع على كانط وعلى هيجل ، وتقرأ فلسفة ليبنتس وفلسفة لوتسه فتشعر بما فيهما من ابعاد تغاير ابعاد فلسفة أسبينوزا . وتجد ان الفلسفة التى توصلت الى حقائق التفكير العلمى والرياضى فى العصر الحاضر لا تزال تشعر بالحنين الى سقراط وبوذا .

ليس هذا وحسب . وانما نجد ان الناس يتخذون وسائل مختلفة الى ادراك حقائق الأشياء . منهم من يستخدم منطق جون استيوارت ميل ومنهم من يخضع فى تفكيره لمنطق كينز اوفيتش او رسل او برادلى . لهذا نتعجب جميعا من ان كل انواع المنطق التى خلقها الفكر البشرى لم ينف بعضها البعض . وعلى الرغم من التنوع الشديد فى أساليب البحث وفى أساليب الفهم لدى الجماعات البشرية ولدى الأفراد من جيل الى آخر فان حاجة الناس لا تزال ماسة الى المنطق القديم كما هى ماسة الى المنطق الحديث . ولايزال الناس يفكرون بمنطق أرسطو كما يفكرون بمنطق ابن سينا . ولا يزالون يوالون مهامهم العقلية خاضعين لأصول البحث العلمى التى وضعها بيكون وكلود برنار أو متابعين لأوليات المنطق الرياضى . وبعبارة أخرى لايزال الناس يخضعون فى تفكيرهم وتصوراتهم لمنطق الوجدان والعاطفة أو لمنطق البراهين والأقيسة أو لمنطق الأوليات والمتواليات .

فاخطر مهمة تناط بنا فى هذه الأيام هى القدرة على التقاط منطق الفكر واكتشاف أسلوب التعرف على حقائق الأشياء . فمنطق الفكر هو الوسيلة الأولى للخوض فى مضمار الثقافة المعاصرة . هو السبيل الى الوقوف على الخطوط والملامح الأولى لعمليات التفكير المختلفة السائدة بين الأفراد والجماعات . وعن طريق منطق الفكر عند هذا وذاك أو عند هؤلاء وأولئك تستطيع أن تتبين وسائل النفاذ الى عقول الناس وجمهور المقبلين على الانتاج الفنى والثقافى .

الخطوة الأولى اذن هى اكتشاف أسلوب التفكير ومنطق الفكر العادى

لدى الأفراد والفئات • وحينئذ يمكن ان تصوغ انتاجنا على النحو الذى يتلاءم مع كل فئة ومع كل جماعة • والتعددية هى دعوة فلسفية لتجريب استخدام مستويات مختلفة فى الانتاج والتأليف من أجل ارضاء كل الأهواء والرغبات • لابد من استيفاء حاجات الناس الى التطلع وفهم مظاهر الحضارة والفن عن طريق استخدام أشكال منطقية مختلفة تتفق مع كل الميـول والرغبات • فاذا خرج الفنان مرة باعمال تكعيبية أو تجريدية أتبعها فى المرة الاخرى بمحاولات طبية وتأثرية • واذا ألف كاتب قصة على النمط المستحدث أمكنه فى مرة ثانية أن يباشر الأسلوب الوضعى أو الأسلوب التصويرى أو الأسلوب الخيالى البحت أو التفنن الاجتماعى • كذلك يمكن أن يعالج الشاعر فنه باحساسات حضارية شديدة الامعان فى العمق والأصالة وأن يعود فينظم الأشعار فى المعانى القريبة المتداولة والصور الريفية • والفلسفة تستطيع أن تناطح مرة أقصى آماد الفكر العقلى المنهجى المنظم وأن تقترب مرات من البساطة التعبيرية ومن الرمزية والايمـاء اللازمين فى حالات مواجهة العقائد والأفكار الأليفة •

التعددية اذن فى رأينا هى الحل الوحيد لاشكالات الثقافة المعاصرة ولأزمة الفكر الحالى • قد يكون فى هذا بعض التعنت فى ارهاق بعض الفنانين والأدباء والكتاب بالعمل على مستويات متباينة • ولكن هـذا هو العلاج الذى لا مفر منه لرقع صور التناقض من حياتنا المعاصرة وللمساهمة فى تقديم كل ألوان الانتاج لكافة المستويات • وتاريخ الثقافة العربية ملىء بالأمثلة الحية على مصداق الأخذ بهذا الأسلوب المنطقى الذى ندعو اليه• فبشار بن برد هو الشاعر الذى سمى فى معانيه الى حد ارضاء الخاصة ألف أبياته الرقيقة :

ربابة ربة البيت
تصب الخل فى الزيت
لها عشر دجاجات
وديك حسن الصوت

والعقاد حلق فى سماوات الفكر والأدب والشعر ومع ذلك عاود بساطته الحيوية فى قوله :

أيهـا الجيبون لا تفضح تقاريظى وشـكرى
انت بعد اليوم محسوب على نقدى وشعرى
انت ان لم تحسن الرقص فمن يحسن عذرى
انت ان قصرت قالوا شاعر بالزور يطرى

ما لذا العقـاد والتقريد والتقريظ يغرى
انه يهـرف بالمـدح ولكن ليس يـدرى
حاملاً الاقفاص يا جيبون طفرا اى طفر
وقل العقـاد لا يخطىء فى تعريف قدر

وكذلك صلاح طاهر استـــطاع ان يصـــور بعض لوحاته متبعا اسلوب التجريد الشديد المقارب لمقولات الفلاسفة وان تنطق بعض لوحاته بصوفية تشبه صوفية الدراويش والموالد · وكان الشجاعى قادرا على ان يشجى بموسيقاه كافة الأوساط والفئات · وجدوى التعددية انها ستجعل الناس جميعا يحصلون على الألوان التى تلائم ميولهم وأذواقهم من الثقافات المفروضة ·

فهل لنا فى اولئك قدوة وهل آن ان تعطى ما لقيصر لقيصر وما لله للـه ؟!

خاتمة

١ ـ لماذا نحن فلاسفة ؟

لماذا يقبل عدد كبير من ابناء العروبة ومن أبناء الدول الغربية والشرقية فى كل عام على دراسة الفلسفة فى الجامعات ؟ ولماذا يقبلون على دراستها فى الكتب الوفيرة التى تصدرها المطابع باللغات المختلفة ؟ ان الكثير من الناس ليتعجبون حينما يعرفون أن الفلسفة ما زالت تستهوى عددا وفيرا من الشباب ، وانهم يقبلون عليها من تلقاء أنفسهم ولا مشجع لهم على ذلك سوى ميولهم ورغباتهم الخاصة ، بل ان الجماهير لتعجب أحيانا من أن قوما من ذوى المكانة يحرصون على أن يجمعوا حولهم الشبان من الذين درسوا الفلسفة ، ويجدون لذة ومتعة من متابعة أفكار الفلاسفة بشكل أو بآخر حتى يكونوا ملمين بكل ما يظهر فى العالم من التيارات والمذاهب ، ولكن هذه الجماهير نفسها يزيد مقدار تعجبها حين تجد أن كلمة الفلسفة تندس فى جميع الأوساط وأن الكتاب يستخدمون هذه الكلمة فى كل حين حتى عندما يكون الموضوع سياسيا أو اقتصاديا ، ويبدو من بين الكتاب من لايستخدم كلمة الفلسفة حين يواجه الموضوعات الفكرية والفنية والأدبية البسيطة ولا تمر مناسبة من المناسبات دون أن يجد نفسه مضطرا الى توضيح الفاظه باستخدام كلمة الفلسفة .

ويتساءل الناس : ماهذه الفلسفة التى لا يخلو منها مجال من مجالات الفكر مثل الملح الذى لا يخلو منه طعام ؟ .

وكلمة فيلسوف فى الأصل اليونانى معناها محب الحكمة ، ويقال ان العقل وجد لأول مرة على أرض اليونان الأقدمين حينما استخدموا العبارات المنطقية ، ولا نريد أن ننخدع فى ضخامة كلمة العقل التى وردت

هنا . ان معناها بسيط وهو قدرة الفكر البشرى على استنتاج النهايات من المقدمات وبناء العمليات الفكرية بعضها فوق بعض . فنحن نعثر على العقل كلما وجدنا الناس يعطون اسبابا لآرائهم وبراهين على صحة هذه الآراء . لذلك قال هيدجر بل الفلسفة حكمة الحب .

وقد ظهرت هـذه العادة العقلية عنـد اليونان الأقدمين فى القرن الخامس قبل الميلاد . وتعارف العلماء على اعتبار هذه المرحلة أولى مراحل الفلسفة بمعناها الحقيقى ومنذ ذلك الحين الى اليوم لم تخل أرض من رجال الفلسفة ولم تمر فترة من الفترات خالية من أحد الأسماء اللامعة فى هذا الميدان .

واخذت هذه الظاهرة البسيطة ـ ظاهرة استخدام الفكر المبنى على المنطق ـ اشكالا متعددة لدى الشعوب والأمم المختلفة وأصبحنا ندرس تاريخ الفلسفة فنجده يضم مذاهب عدة وحركات فكرية لا حصر لها . فهناك مذاهب مادية تعتبر الحياة الحسية أساسا لكل تفكير وأخرى مثالية ترى العلاقة بين العقل البشرى والواقع أصلا لكل نظرة تحليلية يراد بها تفسير الموجودات .

وهناك مذاهب عقلية وأخرى روحية . هذه تحاول أن تخضع كل شيء لمقاييس العقل الجافة ولا تحاول التغاضى عن مقتضيات عالم الفـكر الخالص وتلك تتمثل الحياة فى أسلوب صوفى وتتعلق بالروح والوجدان وتتغاضى عما لا يصدر عن الضمير والذات . اما المذاهب الوجودية فترى انه لايمكن تفسير أى ظاهرة طبيعية بغير الاعتماد على الوجود نفسه بوصفه اول مظهر من مظاهر الحياة على الأرض والفلسفة الظاهرية تستمد كل عالمها الفكرى من المنهج الوصفى الخالص الذى يعتمد عليه الفكر عند مواجهة العالم الخارجى . فاللقاء بين الفكر وبين الواقع هو لقاء طبيعى أولى سابق على كل خطرة من خطرات العقل .

وابتداء من هذه التقسيمات الأولية تتوزع الفلسفة الى اتجاهات عدة وحركات كثيرة فى أسلوب مباشر او غير مباشر . ولو حاولت اليوم ان تقوم بعمل قاموس يضم أسماء جميع الفلاسفة لوجدت اسماء كل من سقراط وارسطو وافلاطون الى جانب أسماء كل من كارل ماركس ولينين ستجد أسماء كل من كانط وهيجل وديكارت كما ستجد أسماء سارتر وميرلو بونتى وآير وجيلبرت رايل .

وقد انفصلت الفلسفة عن علوم الاجتماع والأخلاق والنفس والجمال والسياسة ولكن أين هو الرجل الذى ينتمى الى احدى هذه المجالات العلمية

والذى يسى تسجيل كلمة الفلسفة فى مقال من مقالاته او بحث من بحوثه؟
وعلى الرغم من أن الفلسفة قد فصلوها فصلا عن كل هذه المجالات فهى
لا تزال تضم الرجال المتخصصين والشباب المتفرغ ·

بل يمكن القول بأن كل هذه المجالات العلمية لا تزال تتمتع برعاية الفلسفة والفلاسفة لها على الرغم من القطيعة التى صارت تفصل أبحاث الفلسفة عن أبحاث علوم الاجتماع والأخلاق والنفس والجمال والسياسة · فالفلسفة هى المقياس الحقيقى لمقدار العمق الذى يتمتع به بحث من البحوث · ولا أقول ان الفلسفة تزاحم كل هذه الأبواب العلمية الخالصة ولكنها تتشكل بصور مختلفة وأوضاع متغايرة حتى تصبح يوما مقياسا للصدق فى كافة العلوم ويوما آخر سبيلا الى المعرفة الدقيقة ويوما ثالثا اصلا من أصول القواعد والمناهج التى نتوصل بها الى الحقيقة · وهى قبل هذا كله أو بعد هذا كله قمة الفكر البشرى فى ميدان الفن والنقد الأدبى وتعتبر الغاية القصوى التى ترنو اليها الأوضاع العامة فى التصـــوير والتلوين والنحت وفى الخلق الشعرى الخالص ·

فلماذا اتجه الفلاسفة الى علوم الفلسفة يدرسونها ويتخصصون فيها ويوقفون جهودهم ونشاطهم على ازدهارها وتطورها وخصوبتها ؟ ·

لماذا يترك الفلاسفة كافة المجالات ويصمدون الى النهاية فى هــذا الميدان بالذات ؟

يبدو لأول وهلة ان الفلسفة هى غاية الحكمة وقصد كل باحث يريد أن يصل الى مرتبة الحكيم الذى يتصرف فى جميع أموره بمنتهى العقــل والاتزان · الفلسفة تعطى شعورا الى الناس بأن من يشتغل بها يجمع فى دفتيه بين الثقة والمهارة وأنه يستخدم أسلوبا رصينا هادئا وطريقة معقولة فى حل المشاكل وعلاج الأمور التى تعرض له فى حياته · فالفلسفة بهذا المعنى هى سبيل الهداية والرشاد وهى لا تكف عن تزويد أصحابها بنتاج العقل وحصيلة الفكر حتى يستوعب الفيلسوف حقائق الحيــاة بالأسلوب الذى يضمن له الالمام بمقاييس الشئون الدنيوية وأسبابها وعللها وكيفية التصرف فى كل مايطرأ امام عينى المرء من الأفعال ·

لهذا تستهوى الفلسفة الناس بما لها من صفة مميزة عن كافة العلوم الأخرى ومهما قام المرء بدراسة أبواب المعرفة وفروع العلم المختلفة وأصول الكيمياء ومبـادىء الرياضيات فانه لن يصل الى مستويات الحكمة التى يتمثلها الناس فى عالم الفلسفة · ولا يضفى علم من العلوم على صاحبه من الفضيلة ماتضفيه الفلسفة على رجالها والمشتغلين بها · وكثيرا ما يصبح

الانسان محتاجا الى ما يبعث في نفسه الثقة والطمانينة وما يشيع في خاطره الايمان بالحياة. عندما يصل الانسان الى مرحلة الشك في الموجودات التي تحيط به وتنعدم الثقة في نفسه بالوقائع التي تمر بحياة الأفراد والجماعات تستطيع الفلسفة ان تهبه الطمانينة وان تزيل ما يعلق بنفسه من آثار مظاهر العيش فالفلسفة سبيل الى شيوع الطمانينة في النفس الى جانب ماتقدمه لدارسيها من الوان العلم والمعــرفة . وبذلك يصــبح الفيلسـوف مثلا أعلى في الاتزان والروية ازاء أحداث الحياة .

ولكن هذا السبب الذي كان يدفع بالفلسفة الى الانتعاش والازدهار ويجعلها تستحوذ على اكبر عدد ممكن من الباحثين والدارسين قد اختفى . لقد صارت الفلسفة مجالا للخيرين كما هي مجال للشريرين من الناس وأخذت بعض المذاهب الحديثة والمعاصرة تزكي المغامرة والنزق . وفقـد الفيلسوف بذلك صفة الحكيم الذي كانت تفيض بذكر فضائله الأقلام والمحابر وغدا رجلا يتجاوب مع الحياة ويعرض نفسه لمخاوفها وافراحها على السواء .

وقد يسوق العارفون سببا آخر لاقبال الشبيبة على ميادين الفلسفة وهو الفضول والرغبة في المعرفة . فالفلسفة من هذه الناحية ترضي في الشباب الرغبة في الالمام باكبر قدر ممكن من المعارف عن الحياة والوجود وتشبع تطلعهم الى الوقوف على مايجري في كل ميادين العلم من الأحداث والتطورات . كما ان الفلسفة تطرق أبوابا تقف عندها بقية العــلوم مكتوفة الايدي ولا تسنح الفرصة كاملة الا لرهبان الفكر من رجال الفلسفة الذين تزودوا بكل مايلزم من الأسلحة واستعدوا للنقاش والجدال في كل الأبواب . فشباب الفلسفة شباب فضولي بكل معاني الكلمة يود معرفة أوسع من النطاق العادي الذي يحيط بنا في حياتنا اليومية ويرغب في النفاذ الى مستويات لا تصل اليها المعارف الأخرى ويجب ألا يقف عنـد حدود المحسوسات التي يراها من حوله ، ثم انه قبل هذا كله أو بعد هذا كله يرجو ان يجد في الفلسفة ردودا على الأسئلة التي طالما تثور في داخلية نفسه عن هذا الكون ومبدعه وأبعاده . وهو لا يجد مبررا للكف عن التفكير عند حدود معينة يرسمها العرف او تلقاها بحكم الاخطار التي تحيط عادة بمثل هذه الاستفسارات .

يمكن أن يقال اذن : ان بعض الشباب يتصف بهذه الرغبة الملحة في داخلية نفسه ويميل الى عدم التوقف عند مدى معين من التفكير ويتطلع الى المضي الى أقصى آفاق المعرفة .

ولكن هذا السبب نفسه قد اختفى اليوم اختفاء تاما من ميدان الفلسفة ، واصبحت الفلسفة خالية من كل الصفات التى تشبع رغبات الفضوليين من الناس وأوشكت أن تكون تخصصا محدودا لا يتعدى فروع بحثه • ذلك أن فلاسفة اليوم قد اختلفوا اختلافا شديدا حول مهمة الفلسفة الحقيقية وصار من بين مهامهم الكبرى أن يتنازعوا حول مفهوم الفلسفة ، انهم لا يكفون عن النقاش والجدل عما اذا كان للفلسفة أن تشغل بهذه الموضوعات الى جانب موضوعاتها الأصيلة • أو بمعنى أصح أنهم غير متفقين اطلاقا بشأن المهمة التى خلقت الفلسفة من أجلها • والسؤال الأول الذى يرد على ألسنتهم وأقلامهم هو ما اذا كان للفلسفة أن تشغل أبدانها بكل هذه الأبواب التى خلقتها رغباتهم وميولهم المعرفية البحتة • وراح الفلاسفة يتقاتلون قتالا عنيفا وهم يحاولون تحديد مهمة الفلسفة حتى لا تشغل نفسها الا بما يقرونه •

ولقد ظهر النفعيون الذين حكموا بأن الفلسفة مرتبطة مباشرة بالمنفعة التى تعود على المرء من ورائها • فليس المطلوب من الناس أن يدرسوا كل العلوم ويفحصوا جميع المعارف وانما عليهم أن يوقفوا جهودهم على مايعود عليهم بالنفع المباشر • وعلى الفيلسوف أن يتقيد فقط بما يجد من وراء معرفته من لذة أو متعة •

كذلك ظهر من الفلاسفة المحدثين من يخرج الفلسفة من مناهج المعرفة ولا ينظر اليها اطلاقا بوصفها سبيلا الى زيادة معلومات الانسان عن حقائق الوجود • فالأسلوب الفلسفى لايصلح وسيلة لالتقاط المعارف وهو أسلوب عتيق بال فى نظر البعض ولا يصح الاعتماد عليه فى ادراك المشاكل التى تحيط بنا ولم يعد من الممكن اكتساب الأصول الثابتة للمعرفة عن طريقه• وقد ظهرت آثار النظرات العلمية الخالصة على فلسفة ، كانط ، حينما اعتقد أن التقدم الذى أحرزته العلوم الاستقرائية فى عصره يعتبر دليلا على صدق المنهج الاستقرائى وأن الميتافيزيقيا تمر بفضيحة ضخمة لانها لا تملك مثل هذه المناهج المستحدثة •

وحاول كل من برادلى وبوزانكيت فى انجلترا أن ينقذا الميتافيزيقيا من هذه الفضيحة عندما استبعد كل منهما أساليب المنطق الصورى وجعلا المنطق الجديد مقترنا بالحقيقة ، فهما لا يسمحان بانفصال المنطق عن عالم الواقع ويريان أن المنطق يلبس جسم عالم الواقع لحما ودما ، فجاءت سوزان استيبنج وأعطتهم اسم المناطقة الميتافيزيقيين ووصفتهم بأنهم كرسوا جهودهم لبحث العلاقة بين العقل الذى يعرف وبين الموضوعات التى تتعلق بها المعرفة •

وجاءت الفلسفة الوضعية المعاصرة فاعفت الفلسفة من جميع المهام وقالت ان مهمة الفلسفة الأولى والأخيرة هى دراسة الكلمات ومعرفة دلالاتها والنظر فيما اذ كانت الالفاظ تؤدى المعانى المطلوبة على وجه سـليم ٠ فالفلسفة على هذا الوجه لاتسوق الى اية معرفة ولا تبحث عن المعلومات وانما تنظر فيما اذا كانت العبارات تؤدى معانيها وتحدد دلالاتها بطريقة صحيحة ٠ ومن هنا انصبت الفلسفة على دراسة الجمل التى تتركب منها الأساليب لتزويدها بالوسائل التى تضمن سلامة الأداء اللفظى لبعض المعانى المطلوبة ٠

من هذا كله نرى أن الأسباب التى كانت تؤدى الى الرغبة فى دراسة الفلسفة والتمسك بها قد اختفت نتيجة للثورات الفكرية التى أخذت تتتابع فى ميدان الفلسفة ٠ لقد أصبح الاتجاه الى الفلسفة بغير مبرر وصار اتجاهنا الى دراسة الفلسفة والاستمساك بها محتاجا الى تفسيرات أخرى سوى التى تقدم ذكرها ٠ ولا ينبغى الاستخفاف بشأن الثورات الفلسفية التى سبقت الاشارة اليها ٠ فهى منتشرة بين المفكرين والشباب وموزعة فى بلاد عدة ٠ ومدارس الوجودية التى تخطت الحدود الفرنسية والالمانية صارت موجودة فى كثير من الدول ٠ وكذلك مدارس المنطقية الوضعية والتحليل المنطقى فقد ظهرت فى النمسا وانجلترا وامريكا واتسع المجال أمام البراجماتزم أو النفعية فصار لها أنصار داخل انجلترا وفى بلاد العالم اجمع ٠

وهذا كله يكون خطرا حقيقيا على الفلسفة كما يبدو لأول وهلة ٠ ولكن الواقع بخلاف ذلك وكلما تنوعت الفلسفة وتفتحت أبوابها على عناصر جديدة ازداد عدد المقبلين عليها والحافلين بها ٠ وهذا يؤكد أن الاشتغال بالفلسفة يشبه المصير بالنسبة الى حياة الأفراد فرجال الفلسفة لا ينظرون الى الفلسفة نظرتهم الى حرفة يقومون بها وانما الى حياة يعيشونها ٠ وهم لا يرون فضيحة فى أن تعجز الفلسفة عن مشابهة العلوم الوضعية وانما يرون أن الفلسفة لاتخطىء اذا استجابت للثمرات الطبيعية التى تنشأ فى فروعها المختلفة وانها حين تستمسك بماضيها وتاريخها ومذاهبها ومناهجها فانها تحتفظ لنفسها بشخصيتها المستقلة عن كافة العـلوم ٠

وهذه الشخصية أو الكيان الخاص بالفلسفة تجعلها تبعث الحياة فى نفوس المقبلين عليها وتدفعهم الى اتخاذ الخطوات اللازمة للانتماء الى احدى الفئات ٠ فالمشتغل بالفلسفة لا يحق له أن يبقى فى موقف المحايد ازاء كل مايجرى حوله ٠ انه مرتبط بالتفسيرات التى تعطيها الفلسفة وعليه

ان يتقدم بحلوله وافكاره فى كل مايظهر من المشكلات ، وليس له أن يظل مكتوف الأيدى ازاء الأحداث التى تدور فى عالم الواقع أو فى عالم الفكر . انه يشارك فى كل مايستطيع المشاركة فيه ويسهم فى اعداد الموضوعات مستغلا حريته أكبر استغلال وبندر من الفلاسفة من لايستخدم حريته أعمق استخدام فى شتى الأمور التى تقع فى نطاق مشاهداته ، فهو يؤمن بالحرية ايمانا عميقا ولا يرى فى العالم ازدواجا بين الظاهر والباطن . لقد أصبحت الحياة بما فيها وحدة لا تقبل الانقسام واذا كانت الحرية من عالم العقل أو من عالم الواقع فهو يشعر بها فى قرارة نفسه ولا حاجة به الى العودة الى المثالية القديمة من أجل تطبيق مبادىء الحرية .

وهذه الحرية هى التى اظهرت الفوارق الكبيرة بين المذاهب الفلسفية المختلفة . ومن هنا تجد أن شباب الفلسفة يقبل على دراستها وهو مؤمن أكبر الايمان بأنه لن يجد ميدانا آخر للمعرفة يستطيع أن يستفيد فيه من حريته كما هو الأمر فى ميدان الفلسفة ، فهو أولا لن يظل أعزل ازاء المشاكل الخطيرة التى تسوقها اليه الفلسفة وعليه أن يقرر بأسرع مايمكن الى أى المدارس ينتمى ، وهو ثانيا مضطر الى الاستفادة من هـذه الهبـة الطبيعية التى تزفها اليه الفلسفة وهى الحرية .

لهذا ظلت الفلسفة منقسمة الى مذاهب وفئات ولهذا أيضا اقبلنا على الفلسفة واصبحنا من رجالها وكهنتها ، لم نتركها على الرغم من الأزمات التى مرت بالفكر العربى المعاصر ولم نجاهد طويلا من أجل استيفاء كل مستلزماتها لتظل اعلى من المناهج والتقسيمات ، اننا نلمس فيهـا حرارة الفكر وقداسة الرأى ونشعر بانها ارفع من العداوة والبغضاء . والعصر الذى نعيش فيه أصبح يتطلب جيشا كبيرا من الفلاسفة لينفض عن جبين العالم آثار الأحداث التى تلم به وليزرع فى قلوب الناس عناصر المحبة والتعاون وليجعل من الحياة بهجة للمكافحين من أجل الانسان فى حاضره ومستقبله .

٢ ـ محاولات لا تنقصها الشجاعة

بلغت العشرين من عمرى وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب وكنت آنئذ لا ازال متحمسا للميتافيزيقيا بوصفها فرع الفلسفة الوحيد الذى لاتستطيع التخلى عنه ، ولم يكن الامر واضحا وضوحا كافيا فى اذهان الطلاب فى ذلك الوقت ولكننا كنا نشهد من حولنا عمليات تشبه الصراع حول مشكلات الفلسفة الرئيسية كنظرية الوجود على نحو ما ابرزها كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى عن الزمان الوجودى ، ونظرية الجمال كما

ظهرت في كتاب هـذه الشجرة للاستاذ العقـاد ، ونظريات الأسس الميتافيزيقية كما جاءت في كتاب الدكتور عثمان امين عن ديكارت .

الحق يقال أننا لم يكن يخطر ببالنا في تلك الآونة أننا سنـواجه موقف وضعي جديد مثل الدكتور زكي نجيب محمود . وكان قد وصل من لندن حديثا بعد أن انتهى من اعداد رسالته للدكتوراه ودخل الينا في قاعات الدرس والمحاضرة وكأنه يعلم مقدما أن حماسنا للميتافيزيقا يشبه الحماس الثوري للمعارف الجديدة وفوجئنا في قسم الفلسفة بعدو حاد الطبع لاذع النقد يوجه هجومه الى فروع الميتافيزيقا في غير قليل من السخرية والاتهام .

والواقع أن تيار الوضعية التحليلية وهي فلسفة مورووتجنشتين وآير لم يكن ذا ممثلين معروفين لدينا وكان طلاب الفلسـفة أكثر تأثرا بالمدرسة الألمانية والمدرسة الفرنسية . وجاء الينا الدكتور زكي نجيب محمود مزودا بقشور الفلسفة الجديدة وحمل على تيارات الميتافيزيقا حملات قوية منظمة جعلتنا ندهش من علاقتنا بالفلسـفة التي قيدنا اسماءنا لدراستها !

وقد استطاع الدكتور زكي نجيب محمود أن يقتلع منـا الاعجاب والدهشة ولكنه لم يستطع أن يبعدنا عن تيار الميتافيزيقا . فالوضعية التحليلية وصلت الى ميدان الفكر قبل مجيء الدكتور زكي نجيب محمود بسنوات عدة على يد أحد أقطابهـا الانجليز الأصـلاء (١) وهو جون ويزدم . فقد كان هذا الفيلسوف مدرسا للفلسفة بجامعة اسكندرية في فترة الحرب العالمية الثانية . وحاول هـذا الرجل التبشير بسـقوط الميتافيزيقا كما أن هـذه المدرسة حاولت أن تواصل أعمـال جون استيوارت مل وهيوم ولوك وأرادت أن تخلق اتجاها للفلسفة يخالف الاتجاه الذي شقه كانط وديكارت ووجدت في شخصية برتراند رسل القوية أكبر مشجع للاستمرار في التيار الوضعي المنطقي . على الرغم من ذلك كله فشلت في أن تنحرف بالفلسفة الى المجـالات التي زكتها ولم تستطع الوقوف أمام منابع الفكر الحقيقية واصول الفلسفات الجادة .

ذلك ان القدر قد أضفى على الفلسفة في ألمانيا بثلاثة أسماء من عمالقة الفكر هم هيدجر وهوسرل وياسبرز كما اضفى عليها بثلاثة مثلهم في فرنسا هم جاستون باشلار وجان فال وموريس ميرلوبونتي فأنعشوا

---

(١) جون أولتون ويزدم : التحول الفلسفي – دار المعارف بمصر

John Oulton Wisdom: Metamorphosis of Philosophy

تيار الميتافيزيقا من جديد وأعادوا الفلسفة الى حظيرتها . بل يمكن القول بأن الفلسفة كانت قد فقدت كل صفاتها العلمية فى مستهل هـــذا القرن وفقدت كل قيمة حقيقية حتى جاء هؤلاء الفلاسفة واعادوا اليها كل قيمتها التى كانت قد ضاعت على أيدى الوضعيين والماديين والحسيين .

فالفلسفة كانت قد تعرضت لحملات قاسية عنيفة من اصـــحاب المذاهب المادية والمذاهب الحسية حتى رفعوا عنها صفة العلم الجاد الى أن بزغت فى سماء الفكر فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية فاستعادت الميتافزيقا وضعها الصحيح بين علوم العصر الحاضر وأمـــكن مواصلة الاتجاهات الفكرية والمنطقية بصورة أقوى مما كانت عليه من قبل ولم يعد احد يخجل من الاشتغال بالميتافيزيقا أمام أصحاب المذاهب الوضعية .

ونحن هنا فى مصر قد سعدنا منذ زمن بظهور محاولات جريئة فى ميادين المعرفة كافة وشهدنا مذاهب الوجودية والوضعية والظاهريات وهى تنمو على اقلام كتابنا وتجد المتحمسين لها فى الأوساط الجامعية وغيرها . والواقع أن علماءنا أصبحوا من كبار المشايعين لهـــذه المذاهب وصاروا يمثلونها تمثيلا صادقا حتى وجدت أبحاثهم مجالها الفســـيح بالمجلات والدوريات الأجنبية . وإذا كانت هذه المناهج المختلفة تخلق عندنا نزعات وتيارات متطاحنة فاننا لم نعد نخشى التنافس من اجل استيعاب هذه العلوم ولم نعد نخاف من المنـــاقشات حول العبـــارات والمصـــطلحات والنصوص التى تؤكد أن أرضنا الفكرية قد صارت من الخصوبة بحيث صار فى امكانها تلقى كل المذاهب الفكرية وجميع أبواب الفن والثقافة .

وقد كان لكل هذه الافكار والمناهج الاوربية صداها السريع عندنا فى قاعات الدروس والمحاضرة وفى ندواتنا الثقافية التى تضم المفكرين والأدباء . ولم يتمكن الدكتور زكى نجيب محمود على الرغم من خفة دمه وصحافية منهجه أن يجعل من فلسفتنا كلها تيارا وضعيا تحليليا . وقد جمع حوله فئة كبيرة من عشاق الوضعية المنطقية ولكن الجو العام يميل خاصة نحو فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية التى تعتبر تيارات فكرية حقيقية وتنبع من صميم الكيان الفلسفى وتعتبر من الاتجـــاهات العريقة التى أعادت الى الفلسفة قيمتها العلمية .

اننا نفخر اليوم ولا شك باننا فى ظرف سنوات قليلة استطعنـــا أن نلتقط بذور المذاهب الغربية فى الفكر والأدب والفن حتى أصـــبحنا مركزا ثقافيا وروحيا عالميا تشارك باقلامنا وعقولنا وفنوننا فى اليقظة العامة التى شملت الفكر المعاصر ولا شك أن الصراع الذى تشهده اليوم

حول قيمة هذه المذاهب والخلافات التى تظهر من آن لآخر حول حقيقة هذه المذاهب هى الأصول التى ستؤدى الى تقويم نهضتنا وتغذيتهـــا بأرفع الأفكار والفلسفات .

٣ ـ هل يمكن ان تقوم فلسفة مصرية ؟

هذا سؤال شغلنا طويلا وشغل عددا من المفكرين الشبان الذين تطلعوا الى خلق اتجاهات فلسفية تنبض بدقات قلوبنـــا وتتعاطف مع أوضاعنا وأفهامنا . كلنا يود أن يرى منابع الفـــكر عندنا وهى تتبدق بفلسفات عريقة أصيلة تدل على روحنا وتفصح عن طبيعة بلادنا . وليس أحب الينا من ان نرى الفكر العربى المعاصر يستكمل أدواته ويستثمر قواه لكى يخلق على ضفتى النيل معالم الثقافة الجديرة بنا ولكى ينشىء فلسفة حقيقية تعبر عن كيانه وروحه .

ولا شك أن ذلك يستلزم منا الماما كافيا بالعلوم الفلسفية . لابد من الوقوف على التيارات الجديدة فى ميادين الفكر عامة . ومن الضرورى فى الوقت نفسه ان نتعرف على حقيقة التطور عندنا هذا أمر مفروغ منه . لابد أن نحس حاجات الناس فى مضمار الروح ولا بد ان نشارك فى اليقظة التى بدأت تدب فى أذهان الناس . فهذا ينير لنا السبيل كيما ننفذ الى آفاق المستويات الانسانية العادية فى صراعها مع الحياة والألم وفى صميم احساسها الفطرى بمشاكل الوجود . ولن تتحدد منابع الفلسفة الحقيقية مالم نكتشف الضمير النقى او الضمير الخالص لدى سواد الناس . فحين أفكر فى الانســان أشعر بالشوق الى ادراك داخلية ذاته لا على نحو ما هى عليه وانما على نحو ما تبدو فى ترابطها بعلاقات سببية مع مظاهر الأشياء المحيطة به .

فاذا عمدنا الى اكتشاف الضمير عند سواد الناس أصبح من اللازم أن نستعين على معرفته بالظواهر الوجـــودية التى يتحقق فيها ارتباطه بالأشياء من حوله وبطبيعته الجسدية والعضوية . بل علينـــا أيضا ان نتعرف على علاقاته بالآخرين وعلى أسلوبه فى استخدام الأدوات الحيـوية فى معاشه . ولن نتعرف على الوعى او على الضمير لدى الانسان العادى الا اذا عرفنا طريقته فى مقارنة نفسه بالآخرين . فالانسان لا يستخلص جملة معلوماته عن الناس عن طريق الكتل البشرية الماثلة امامه على شكل شخوص متحركة وانما يستخلصها خلال ذاته وخلال تجاربه وعن طريق الموازنات التى يعقدها باستمرار بين وجوده الداخلى وتصرفات الناس .

حينئذ فقط يستطيع ان يستشعر مدى الحيوية التى تموج بها افئدة الناس من حوله ٠

خذ مثلا لذلك حقيقة اللغة ٠ فنحن لا نعرف ما هى اللغة الا اذا تكلم الناس ولا يتكلم الناس الا اذا ظهرت علاقات بين هؤلاء الناس ٠ كذلك لن تفطن الى الوعى الذاتى لدى الناس الا اذا لمست قوة الفرد فى مضاهاة نفسه بالآخرين ٠ فهذه هى الوسيلة الوحيدة لاكتشاف الوعى الذى يكمن وراء معاملات النـــاس لأن الوعى البشرى الخالى من ارتباطات بالآخرين لا يتحقق فى صورة فعلية كوعى خالص ٠ ،

كذلك يضـطر الانسان عادة الى مزاولة العمل فى أى مجـــال من المجالات مدة طويلة لتحويل هذا العمل العادى الى عمل فنى كبير ٠ يلزم أن يظل المرء فى شغل ودأب مستمرين لأجل يمتد سنوات وسنوات لبلوغ مرحلة الاتقان لصناعته ٠ ليس الخلق عملية سهلة وانما يحتاج عادة الى دربة ومران طويلى الأجل ٠ ومواصلة الاشتغال بعمل من الأعمال هى التى تجعل الانسان فى النهاية قادرا على الخلق والابداع فى المجال الذى يشغل نفسه به ٠ لابد من المواظبة والانكباب على الدراسة والبحث والتقصى حتى يدرك المرء جوانب المهمة التى يقوم بها وحتى يستولى عليه بتفصيلاتها وجزئياتها الى أن يصل آخر الأمر الى التمكن والسيطرة على قواه ازاء هذه المهمة ٠ وكلما مضى الوقت واتضحت معالم الأشـــياء فى ذهن الانسان تنوعت أمامه الأساليب واستقرت لديه المنـــاهج واستتبت له الأدوات والوسائل ٠

ويحتاج العمل أول الأمر الى معالم تقليدية واضحة حتى يتسنى له الوقوف على قدميه ٠ يحتاج الى خطط عادية وأساليب متبعة وأسس عامة الى أن يتم له النمو وتتهيأ له الحياة ٠ المفروض اذن أن تتقدم الاتجاهات واحدة واحدة داخل قنوات مطروقة وســبل ممهدة حتى تتنشــأ نشأة واضحة ٠ بعد ذلك تتفتق الأذهان على المستحدثات الجديدة التى تبدو فى ظروف طبيعية مع سياق الأحداث والتى تختفى وراء تجربة ضــخمة فى ميدانها ٠

فاكتشاف اللامعقول فى الفكر الغربى المعاصر أمر معقول مثلا ٠ اللامعقول هو نوع من الفرار من ضرورات العقل ومقتضياته بعد أن ظهر منطق العلوم بصورة قوية وبعد أن تقدمت الابحاث فى المنطق الرياضى ٠ ان العقل بأشكاله ونماذجه قد أثقل على روح الغرب منذ خمسة وعشرين قرنا ٠ ومر الذهن الاوروبى بتجربة العقل المطلق أجيالا متعاقبة ٠ ولكن

مدنية اليوم صارت تفرض على ذلك الذهن اوضاعا جديدة في العلاقات الانسانية كما انها صارت تفسح المجال لتحقيق اللامعقول في المعاملات العادية . وكل القيم والفروض المستوحاة من المدنية الحديثة تجعل الانسان يتصرف بروح اتكالية مؤداها الاستناد الى تجربة أوسع نطاقا من تجربة الفرد الواحد أو العقل المدقق .

وآن اليوم لهذا الذهن أن يتشكك في الضرورات التي يفرضها العقل . فالعقل ليس سوى ظاهرة من الظاهرات التي يمكن للفكر الغربي الاستغناء عنها او التي اصبح الانسان الغربي يستغني عنها فعلا من أجل المداومة على الحياة في ظروف معينة يعيش فيها . وحقيقة الحياة عنده أشد اطلاقا وأكثر شمولا من تجربة العقل . والعقل نفسه ليس الا حيلة من الحيل التي تستخدمها الحياة من أجل المحافظة على جوهرها . فالحياة نفسها اعم واشمل من ظاهرة العقل واذا تعارض العقل مع الحياة فالغلبة للحياة .

وقد استنفد الانسان الغربي طاقة العقل شأنه شأن اى طاقة أخرى وصار يواجه اليوم طاقات اخرى لها أثرها في تشكيل تجارب الانسان . أما في بلادنا فتجربة العقل قصيرة ومحدودة ولم تكد تستنفد منها شيئا . وابتداء تجاربنا الجديدة بفن اللامعقول غريب وغير مفهوم فاوضاعنا لم تكن تئن يوما تحت ضغط العقل بل لم تكد تتفتح على كل آفاقه . ولم تشعر بعد بالمعاناة من وطأته واستعلائه وسيادته . وعملنا في الفكر والفن لا يزال وليدا .

والعجيب مثلا ان يبدأ عندنا الفن التشكيلي من مرحلة التأثرية وهى النزعة التي سادت عند الفنانين والمصورين ببلادنا بعد الحرب العالمية الاولى . بينما يحتاج فن التصوير الى مراحل تقليدية طويلة تمكنه من استيعاب القدرة على مزاولة العمل الفنى ومن التعود على الدقة في تصوير المنظور . وقفزنا بسرعة مذهلة الى السيريالية والتكعيبية والتجريد فلم يستطع المصورون والمثالون أن يتقنوا دقائق الصنعة وأصبحت تعوزهم الفطنة الى العناصر الجوهرية في الاداء ولم يستطع الجمهور أيضا أن يفطن الى حقائق الفن الجديد .

أما في الشعر فقد ظهرت عندنا حركة يائسة من المبنى التقليدي للقصيدة دون دراسة حقيقية لفنون الوزن والايقاع ودون أن يتحروا معنى الجمال الشكلي في الهيكل البنائي . ولم تنشأ هذه الحركة الا استجابة للتبرم بالشكل القديم للقصيدة وحبا في اظهار الولاء لفكرة التجديد

كمجرد فكرة . ولم يحفل الشعراء بالامكانيات الضخمة التى تتيحها لهم الاوزان المطروقة والتى تحتويها الاشكال البنائية بوصفها اطارات تسفية المقصيدة .

ولم يمر المسرح ـ أو لعله لم يكد يمر ـ بتجربة طويلة فى مضمار الشكل التقليدى للمسرحية . بل فى لمحة اجتاز خشبية المسرح الى أرضية المتفرجين . وفى لمحة ايضا صار يقدم الوانا من المسرح التى تمزج بين التجريد والسيريالية واللامعقول . ونحى الكتاب قالب المسرحية الأصيل وطبيعة المسرح فى الرمز والايماء ليحلوا محلها صورا خطابية ومشاهد استعراضية .

أما فى الفلسفة فقد كنا اسعد حظا لاننا شهدنا مولد الفلسفة المصرية بصورة صحفية أول الامر ثم صارت هذه الصورة تتبلور فى أيدى مفكرينا الى أن استقر لهم الأسلوب الفلسفى . فنشأت نظريات النشوء والارتقاء وفلسفات التطور قبل الحرب العظمى ثم استمرت حتى عاصرت نزعات الشك والمتشككين فيما بين الحربين . وداهمت الوجودية اوساط الفلاسفة بعد الحرب العالمية الثانية وطلعت على الناس بمصطلحاتها الجديدة حتى لحقت بها الوضعية المنطقية وحاولت هذه الأخيرة أن تخمد أنفاس الفلسفة الوليدة بتحديداتها الحسية الساذجة . وأصبح المشتغلون بالفلسفة حيارى بين قدرتهم على التحليل والدراسة وبين النزعات المستحدثة التى تحرمهم من التقدم فى الميدان الذى اختصوا به . فانصرفت غالبيتهم الى مجالات ثقافية أخرى لاتعرضهم لوطأة النقد والتفنيد .

وتارجحت القصة بين الواقعية والانسياب التصويرى من جهة وبين الطبيعية والتحليل النفسانى من جهة أخرى . وفقدت بذلك منطق الخيال الذى يسمح بالتقاء عناصر الفن القصصى جميعها فى السرد والحكاية .

ومن الطبيعى ولا شك أن نصدر فى افكارنا وآرائنا عن متابعة حقيقية لثقافة الغرب فى تطوراتها الاخيرة . ولكن النتيجة التى نواجهها اليوم هى انفصال الجمهور عن اهل الثقافة ورجال الفكر والأدب والفن . اصبحت الفنون والآداب والفلسفات لا تمس الجمهور مسا مباشرا وصار الكتاب معزولين اللهم الا من واتاهم الله الشجاعة على أن يتخلصوا من الاحتراف الأصيل .

وصارت حاجتنا ماسة اليوم الى ما يعيد الى الجمهور ثقته بنفسه بحيث يستطيع أن يجارى التيارات الفنية والفكرية وبحيث يمكنه أن

يتذوق طعوم كل مايدور فى الحياة من حوله . والمهم أيضا هو الا تقصر الفلسفة من جانبها فى استيفاء هذه الحاجة . بل ان مهمة الفلسفة الاولى هى الاستجابة لمطالب الناس العاديين مع محاولة حفظ التوازن بين الاتجاهات العامة والبحوث الخاصة . فيقع على عاتق الفلسفة اليوم الكشف عن أوجه الضعف فى النظريات المتعلقة بكافة ألوان الفن والأدب. والفلسفة هى التى تقاوم الاتجاهات الرديئة وتؤيد الافكار الصحيحة . الفلسفة هى التى يمكنها أن تسبر غور النظريات المعروضة وهى التى تستطيع أن تفطن الى سلامة الاتجاه وحقيقة الوضع فى كل باب من أبواب الثقافة والمعرفة .

وليس بعجيب أن نراجع التاريخ قليلا فنجد أن النقاد فى الشعر والأدب بدءوا بنظريات ارسطو واستمروا يدرسون على أيدى شوبنهور ولسنج واشليجل وكولريدج وأخيرا سارتر . وكذلك الحال فى نظريات الفن والذوق والجمال . فالمشتغلون بالفلسفة قادرون على أن يوضحوا الاصول النظرية والمبادىء الاساسية فى كل علم وفن . وعن هذا الطريق سنظفر بالبشائر الحقيقية فى موقفنا الفلسفى الجديد .

ولكن لاتلبث أن تظهر لنا العقبات . فما هى الفلسفة أولا وما هى مهمتها ؟ وما هو وضعها بعد أن كادت تضيع من الوجود ؟

أحب هنا أن اشير الى شىء هام وهو أن الفلسفة تقوم أساسا على فكرة نقض رأى برأى ومناقضة حجة بحجة . فاذا هاجم الميتافيزيقا مهاجم فهذا أمر طبيعى معقول لانه فى طبيعة الميتافيزيقا ذاتها كعلم . الميتافيزيقا بطبيعتها مرفوضة ورفضها هو حقيقة كيانها . فليست مشكلة الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة هى الا تكون مفهومة وانما من أدق خصائصها أن تكون مرفوضة منقوضة . هذه الخاصية من صميم كيانها ومن صلب بنائها . وعلى كل فيلسوف أن يعلم مقدما أن مذهبه سيتعرض للنقد والتفنيد من قبل معاصريه أومن يأتون بعده . وتاريخ المذاهب الفلسفية ملىء بالأمثلة والحقائق المتصلة بهذه الظاهرة بل أكثر من هذا أن تاريخ الفلسفة لم يخل قط ممن ينكرون شرعية الميتافيزيقا .

فهل نأمل بعد هذا قيام فلسفة مصرية ؟ والجواب طبعا بالاثبات لأن الذين يرفضون الميتافيزيقا هم أحد فريقين : اما انهم لايعترفون بالميتافيزيقا ويرفضونها من حيث الشكل ومن حيث الموضوع قبل ان يختلطوا بعلومها . واما انهم يقبلون على دراستها وبحثها ويصبحون من رجالها ثم يوجهون اليها النقد العنيف . فالفريق الاول يعارضها مع رفضها . والفريق الثانى يعارضها مع اجتيازها .

فاذا كانت الفلسفة لا يتحقق لها كيان الا بالانتقال من رفض الى رفض ومن تصحيح الى آخر واذا كان موضوع الفلسفة ذاته هو مجموع هذه الثورات العميقة التى اخذت أسماء مختلفة فى تاريخ الفكر لم يعد هناك خطر من محاولات الاجتياز المتكررة من وقت لآخر بل صار موضوع الفلسفة ذاته هو المعارضة مع الاجتياز أو الانكار والرفض مع التقرير والتوكيد ، فقد عارضت فلسفة ارسطو مذهب الأفلاطونية وتعارضت الرواقية مع الاثنين ، ثم هب ديكارت فعارض كل ماسبقه من الفلسفات ، واجتاز « كانط » كل الفلسفات غير النقدية حتى جاء المحدثون فخلقوا الفجوات بين النظم والمذاهب ، « وهوسرل » يرى أن الفلسفة تطورية وانها مرحلة انتقال ولا توجد نتائج فلسفية نهائية ٠

ليس هناك اذن غرابة فى أن تقوم الفلسفة بالنقض والاجتياز لأن هذه العملية ذاتها هى الفلسفة ٠ و « كانط » الفيلسوف هو الذى علمنا أن نقد الميتافيزيقا هو ميتافيزيقا الميتافيزيقا ٠ وهذا التعبير الاخير معناه اننا نشتغل بالميتافيزيقا الواعية العارفة لكل طرقها واساليبها ومواقفها وحدودها ٠

ونأتى ثانيا الى مشكلة الميتافيزيقا وصـــلتها بالحقائق العلمية المحسوسة ٠ فنحب أن نتفق مرة أخرى على معنى كلمة العلم ٠ وكلمة العلم لا تطلق فقط على العلوم الطبيعية ٠ بل يمكن القول ايضـــــا ان أى باب من أبواب المعرفة يصير علما اذ اتفق له سياق خاص ومنهج خاص ٠ وكل بحث نقدمه فى أى فرع من الفروع مع الحرص على أصول وقواعد هذا الفرع أخذ صفة العلم ٠ والبحث الذى نقدمه فى باب السحر والتنجيم أو فى باب الادب والفن أو فى باب التاريخ والاجتماع يصبح علميا بقدرما يحافظ على طبيعة البحث الذى يختص به وبقدرما يوافق مقتضيات الفرع الذى يدور فيه ٠ تظهر علمية البحث من مدى تماشيه مع حقيقة وكيان فرع تخصصه ومن مدى مجاراته لأصـــوله الوضعية والمنهجية ٠ قد لا توافق على ما يرد به من المعلومات والبيانات ولكنك ستعترف أولا بأنه متماش مع طبيعة المادة التى يدرسها ٠

فصفة العلمية تنشأ اذن من تطابق الافكار مع مقتضيات البحث ٠ وهذا يجعلنا اكثر شجاعة حين نحاول أن نقطن الى دقائق العلوم التى نشتغل بها ٠ فالفلسـفة قائمة لا محالة بوصفها ميتافيزيقـا تبحث فى وضعية الأشياء وحقائق الموجودات ٠ واذا جازلنا أن نشارك فى تحديد السياق العام الذى تنبنى عليه الميتافيزيقا كعلم اصـبح لنـا نوع من

الاضافة الى حقيقة الفكر وصرنا اقرب الى ينبوع الحقـائق الخالدة ؛ فالميتافيزيقا هي سجل الفكر البشري في تطوره لبنة فوق لبنة أو لبنة في مقابل لبنة . ولا بد أن يستمر البناء . ولوحاولنا مرة أن نقوم بعملية من عمليات الرفض مع الاجتياز أو النقض مع التحرير لثبتت لنا القدرة على خلق فلسفة مصرية تتابع الفكر في تطوره وتنشيء للفكر هيكلا جديدا من صنع أيد وعقول عربية .

بقي ان ننظر الآن في مسألة التمهيد لا يجاد فلسفتنا . اعني لابد ان ننظر في امر يمس جوهر الفلسفة وهو موضوع لغة الفلاسفة . من الضروري أن نضع حدا لفوضى استخدام المصطلحات وترجمتها والاختلاف على معانيها . وكل المشاكل التي أضافت الى فلسفتنا المعاصرة عقبات كبيرة قد نتجت عن اهمالنا للمصطلح العربي المناسب . كل الصعوبات التي ظهرت في سبيل قيام فلسفتنا العربية قد نتجت عن اهمالنا لتنظيم لغة الكتابة الفلسفية . أو بعبـارة أخرى لا يزال اختلافنا على تنـاول الالفاظ واستخدامها مصدر القلق الحقيقي في تعبيراتنا الفلسفية .

وقد ظهرت عندنا محاولات عدة لتذليل هذه العقبة . ولـكنها محاولات فردية مشتتة لا يتفق عليها اثنان . وهي بهذا تزيد من قوة الاختلاف . من السهل جدا اذا عرفنا اللغة التي نتعامل بها ان نشرع توا في التاليف الفلسفي المبتكر . ونحن لا نطالب بتحديد حاسم لمعاني الكلمات . فمن الضروري ان تبقى للكلمات ظلالها . ولكن المهم هو ان يوجد عندنا مصطلح عربي متفق عليه بين المشتغلين بالفلسفة وان نجد العبارات السلسة الواضحة للمعاني والموضوعات والأشياء والأفكار . كذلك يهمنا أن نجد مقابلا عربيا لكل الكلمات التي تجول في اذهاننـا باللغات الاوربية .

اذا أزلنا هذه الصعوبة من طريق المشتغلين بالفلسفة قضينا على أخطر عقبة في سبيل قيام فلسفتنا المصرية . من هذه النقطة سنتمكن من ابتكار الأساليب الأصلية المتجاوبة مـع كياننا العقلي والروحي . سنستطيع أن نناقش أخطر الأفكار وأن نخلق أقوى الاتجاهات وأن نثبت أقدامنا في حقل الفلسفة مع اعلام الفـكر العالمي . والمهم أولا هو أن يألف مثقفونا تداول الكلمات في استخدامها الصحيح . وبعد ذلك ستمرن عقولنا على مداولة العمل الفلسـفي . سيمكن أن ننقض على مـذاهب الفلاسفة وأن نستخرج منها وجهة نظر مسـتحدثة فتتابع بذلك سير الزمن وتتيح لفكرنا العربي الاصيل فرصة التكوين والتبلور والازدهار .

الفهرس


الدار القومية للطباعة والنشر

الدار القومية للطباعة والنشر



العدد ١٣٤

الثمن ٣٧

١٩٦٦/٥/١٥